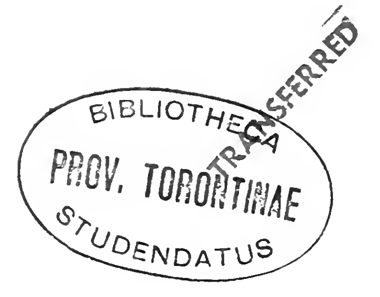
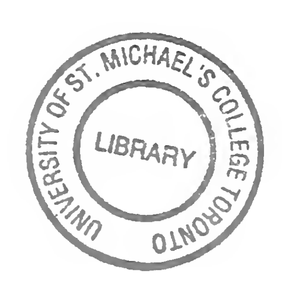

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04048 7209



BIBLIOTHECA
PROV. TORONTINAE
STUDENDATUS
TRANSFERRED



ANNALES

DE

L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

—

TOME II

—

ANNÉE 1913

UNIVERSITÉ DE LOUVAIN

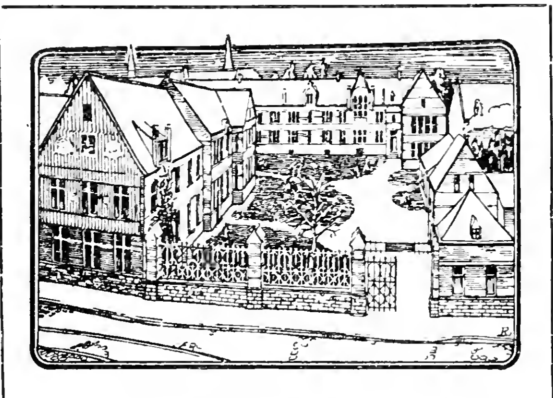
ANNALES

DE

L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

DIRECTEUR : S. DEPLOIGE

SECRÉTAIRE DE LA RÉDACTION : L. NOËL





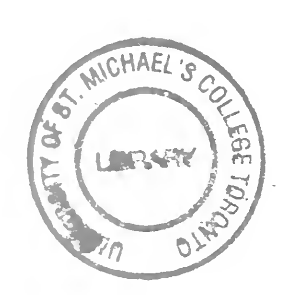
TOME II

ANNÉE 1913

ONT COLLABORÉ A CE NUMÉRO : MM. F. AVELING ▪ M. DEFOURNY
F. DE HOVRE ▪ L. DE LANTSHEERE ▪ A. DIÈS ▪ M.-S. GILLET
G. LAMBRECHT ▪ A. MICHOTTE ▪ L. NOËL ▪ TH. PORTYCH

LOUVAIN
INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE
1, RUE DES FLAMANDS, 1

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108





DES PRESSES DE L'IMPRIMERIE « NOVA ET VETERA », RUE DE TIRLEMONT, 136, LOUVAIN. JOS. CLAES, DIRECTEUR

TABLE

On trouvera, à la fin de chaque mémoire, la table détaillée des matières.

I

M. DEFOURNY

LA MÉTHODE DES SCIENCES SOCIALES

LA MÉTHODE DES SCIENCES SOCIALES

PAR

M. DEFOURNY
Professeur à l'Université de Louvain

Quoique cette étude se limite à la méthode économique, elle a cependant la signification large indiquée par son titre. Ce qu'elle prétend établir au sujet de cette méthode a une valeur typique et peut, *mutandis mutatis*, être affirmé de la méthode propre à chacune des autres sciences sociales. A plusieurs reprises, au cours de l'exposé, on rencontrera des essais de transposition.

La controverse sur la méthode économique battait son plein aux environs de 1883. A cette époque, Schmoller anathématisait sans pitié tous « les érudits de cabinet » qui ne partageaient pas son point de vue et se refusaient à admettre la légitimité exclusive de la méthode historique. Porteurs d'œillères scientifiques, phtisiques intellectuels, créateurs de schèmes abstraits, incurables naïfs : telles étaient les épithètes favorites qu'il se plaisait à leur adresser (1). Ce débat toujours vif et parfois violent est aujourd'hui calmé. Il n'en subsiste que l'accord par lequel il s'est terminé : toutes les méthodes entre lesquelles on sommait autrefois les économistes d'opter, ont leur valeur, à condition pour chacune d'être appliquée aux seuls problèmes qu'elle est en état de résoudre. Un procédé d'investigation utile, fructueux et

(1) SCHMOLLER, *Zur Methodologie der Staats- und Sozialwissenschaften*, im Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im deutschen Reiche, 1883, S. 239-258.

nécessaire dans un ordre de recherches, peut être stérile et même nuisible dans un autre ordre. Aucun n'a une portée universelle. Telle est la thèse qu'il s'agit de prouver.

Cette thèse est celle de Karl Menger, dont nous mettons largement à profit les *Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften und der politischen Oekonomie insbesondere* (1883), et beaucoup moins les *Irrthümer des Historismus in der deutschen Nationalökonomie* (1884). Nous reprenons très librement ses idées principales, sauf en ce qui concerne la classification des disciplines économiques, la notion et la méthode de l'économie pure où, malgré des retouches et des corrections secondaires, nous serrons sa pensée de plus près.

I.

La classification.

On appelle activité économique, toute activité humaine visant à la satisfaction de nos besoins matériels. L'ensemble des phénomènes produits par cette activité constitue l'ordre économique.

L'ordre économique, comme tout ordre de phénomènes soumis à l'action de la volonté, peut être étudié à deux points de vue : au point de vue réel et au point de vue idéal. Deux questions peuvent toujours se poser : Qu'est-il et que doit-il être ? — A quelles lois de fait obéit-il et d'après quelles règles le modifier ? — Par quelles causes est-il régi et par quels moyens le tourner vers certains buts désirables ? — D'une manière plus concrète : Comment les biens sont-ils distribués et comment devraient-ils être distribués pour satisfaire aux exigences du droit et de la justice ? — Quel est le régime de la production et comment améliorer ce régime ?

La première question délimite le domaine de l'économie politique théorique ; la seconde, celui de l'économie politique pratique.

L'économie politique théorique, à son tour, est scientifique ou historique.

Scientifique, elle a pour objet les faits généraux et leurs relations,

faits et relations qui se répètent ou sont susceptibles de se répéter à travers le temps et à travers l'espace : le capital et l'intérêt, la rente et la propriété foncière, le rapport des prix avec l'offre et la demande, le salaire, l'impôt, etc...

Historique, elle a pour objet des faits particuliers, des faits qui se sont produits une fois et ne réapparaîtront plus sur la scène du monde, tels le prix du caoutchouc sur le marché d'Anvers en 1911, la vente de Joseph par ses frères, la vente de l'île d'Helgoland par l'Angleterre à l'Allemagne en 1893, la constitution et le développement d'une banque comme le Crédit Lyonnais ou la Société Générale, l'influence du rachat de l'Escaut sur le commerce des Pays-Pas, etc... Sans doute, elle n'envisage pas tous les phénomènes économiques particuliers : son champ serait trop vaste. Elle fait parmi eux un triage auquel préside le concept de l'importance historique.

Il y a donc trois grandes disciplines économiques :

1. L'économie politique historique.
2. L'économie politique scientifique.
3. L'économie politique pratique.

L'économie politique historique comprend l'histoire économique et la statistique économique. L'une se place au point de vue de la succession ; l'autre, au point de vue de la coexistence. Histoire économique que de rechercher comment l'ensablement du Zwyn, sous Maximilien d'Autriche, a affecté la prospérité de Bruges, comment le régime du travail à la manufacture des Gobelins s'est transformé pendant la période révolutionnaire, comment le monopole du commerce maritime a successivement passé des Phéniciens aux Grecs, aux Carthaginois, aux Latins, à la Hanse, aux Portugais, aux Espagnols, aux Hollandais et, enfin, aux Anglais.

Mais calculer que nous buvons annuellement, en Belgique, 406.583 hectolitres d'alcool (1900), que notre stock métallique de monnaies nationales s'élève à 1 milliard 135 millions de francs (1910), que la production houillère monte à 23 millions de tonnes (1900), c'est faire de la statistique économique. On établit, pour une époque donnée, un

rapport de coexistence entre le nombre d'habitants de la Belgique et le fait de la dépense en alcool, de l'extraction charbonnière, de la frappe monétaire dans ce pays. Parfois le second terme du rapport n'est pas formellement exprimé. Pour être sous-entendu, il n'en est pas moins réel. Le plus souvent, du reste, les deux termes sont explicitement donnés. Car, presque toujours, on fait des réductions par tête d'habitant : notre commerce d'importation et d'exportation est de 754 fr. (1905), notre charge d'impôts de consommation de 10,62 fr. (1907), notre dette nationale, sans contre-partie productive, de 5,79 fr. (1906) par tête d'habitant. Le second terme du rapport de coexistence n'est d'ailleurs pas nécessairement le chiffre de la population. On peut tout aussi bien comparer la consommation en alcool et la consommation en blé pour une même année dans le même pays ou rechercher combien d'ouvriers touchent un salaire supérieur à 5 fr. à une date et dans une nation déterminées. Tout dépend de la caractéristique qu'on veut marquer et du but qu'on se propose.

Quoi qu'il en soit, l'histoire économique étudie la succession ; la statistique, la coexistence de faits concrets. Mais il va de soi qu'on peut étudier les rapports concrets de coexistence à des moments différents, suivre en Belgique, par exemple, la décadence de la consommation d'alcool pendant une suite d'années ou la hausse des salaires pendant un siècle. On combine dans ce cas l'histoire et la statistique, le point de vue de la succession et le point de vue de la coexistence. Mais cette pénétration de la statistique dans l'histoire est étroitement limitée : la pratique des dénombrements réguliers date à peine de cent cinquante ans.

L'économie politique scientifique est empirique ou exacte. La science empirique et la science exacte diffèrent par leur objet, leur méthode et leurs résultats.

Laissons provisoirement la question de méthode.

L'objet matériel est le même de part et d'autre : les faits généraux et les rapports constants entre les faits généraux, par exemple : le capital, l'intérêt, la relation constante qui unit le capital et l'intérêt.

Mais cet objet, la science empirique l'envisage tel qu'il existe *hors de toutes ses causes, causes principales et causes accessoires réunies.* L'économie exacte le traite *tel qu'il serait, si les causes accessoires n'intervenaient pas et ne neutralisaient pas dans une mesure plus ou moins grande l'action des causes principales.*

La distinction est fondée sur l'observation. On a vite remarqué que trois causes principales concourent à la formation de l'ordre économique : 1° les biens, point de départ de l'activité économique ; 2° la satisfaction des besoins, point d'arrivée de cette activité ; 3° le chemin le plus court pour aller du point de départ au point d'arrivée. Ce chemin est celui qui procure le maximum de satisfaction pour le minimum d'effort ou de dépense. L'homme tend naturellement à le suivre. Aussi peut-on lui réserver le nom de chemin économique.

Que serait l'ordre économique, s'il dérivait exclusivement et jaillissait tout entier de l'action combinée de ces trois causes principales : les biens, les besoins, le chemin économique ? Tel est le problème de la science exacte.

En réalité, l'homme est toujours plus ou moins détourné du chemin économique par sa volonté, par l'erreur, par les influences externes. L'ouvrier peut préférer la vie précaire sur le sol natal à la vie plus sûre et plus large sur une terre étrangère : la religion, la langue, la famille, les amitiés le rivent presque toujours, pour la vie entière, au pays de ses aïeux. La volonté d'obtenir le plus fort salaire ne lui fît-elle jamais défaut, il est souvent mal informé sur les possibilités de gains dans les autres professions et dans les autres régions. Enfin, il rencontre, pour passer d'une industrie peu rémunérée à une autre plus lucrative, des obstacles insurmontables : difficultés d'un nouvel apprentissage, manque de ressources pour subsister quelque temps sans travailler, voyage dispendieux pour trouver une situation meilleure ; il est pour mille raisons l'esclave d'une profession qu'il exerce depuis longtemps peut-être.

Bref, quant au *vouloir*, quant au *savoir*, quant au *pouvoir*, les conditions nécessaires pour que le chemin économique soit ponctuellement suivi, sont rarement réalisées. Les trois causes principales de

l'ordre économique sont donc contrariées par des causes accessoires, nombreuses et variables. L'action des premières est modifiée ou suspendue, d'une manière plus ou moins profonde, par l'intervention des secondes. L'ordre économique n'est pas tel que l'a supposé la science exacte. Celle-ci a fait abstraction des éléments perturbateurs, des causes accessoires. La science empirique, au contraire, envisagera les faits tels qu'ils sont, comme ils résultent de l'action conjointe des facteurs primordiaux et des facteurs secondaires. La science exacte et la science empirique n'ont donc pas le même objet.

Elles n'aboutissent pas non plus aux mêmes résultats. Les lois exactes ont une précision et une certitude mathématiques ; elles n'admettent ni écart, ni exception ; mais elles sont hypothétiques : leur application au monde réel est subordonnée à des conditions irréalisées ou irréalisables, à l'absence ou à l'inexistence des causes perturbatrices. Au contraire, les lois empiriques expriment des régularités approximatives; elles disent ce qui arrive en général et sauf exception ; mais elles sont applicables au monde réel, dont elles dessinent le cours habituel avec plus ou moins de justesse.

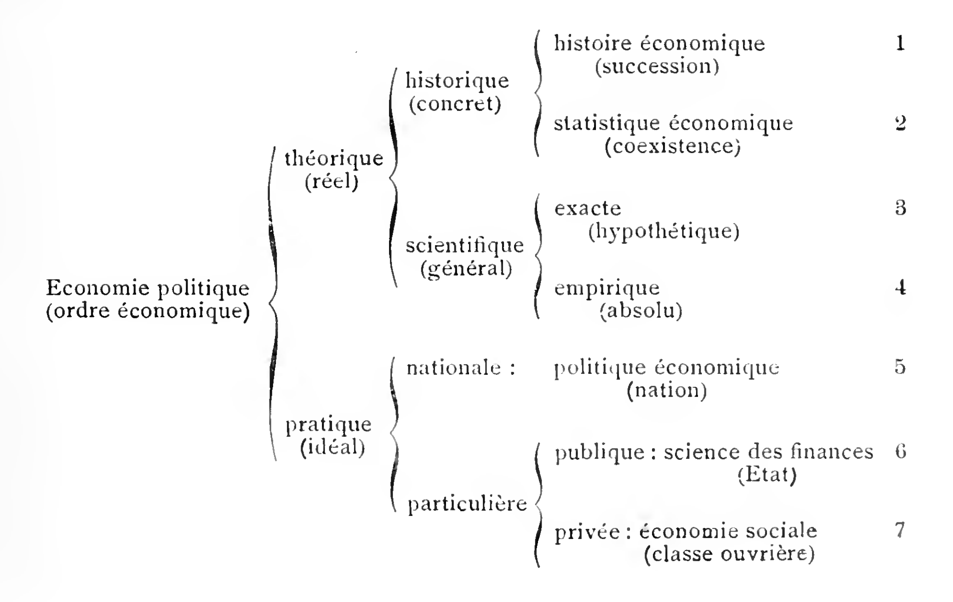
Cette distinction en lois exactes et lois empiriques n'est pas propre à la science économique. On la rencontre dans toutes les sciences. Que l'eau pure entre en ébullition à 100 degrés, sous la pression d'une atmosphère, c'est une loi exacte de la physique. Mais l'eau chimiquement pure n'existe pas à l'état naturel ; elle est un produit de laboratoire ; dans le fait, elle est toujours chargée de matières étrangères, qui élèvent ou abaissent la température d'ébullition : il y a des éléments perturbateurs dont la loi exacte ne tient aucun compte. Détermine-t-on, au contraire, par des moyennes et des comparaisons, la température d'ébullition de l'eau de pluie, on arrive à une loi empirique beaucoup plus rapprochée de la réalité, mais d'un caractère moins rigoureux. Tous les échantillons d'eau pure, sous la pression d'une atmosphère, se vaporiseront à 100 degrés mathématiquement ; tous les échantillons d'eau de pluie se vaporiseront *aux environs* de la température marquée par la loi empirique.

Mais, tandis que ce sera hasard et accident de rencontrer de l'eau

pure à l'état naturel, il sera, au contraire, normal et fréquent de rencontrer de l'eau de pluie. La loi empirique gagne en réalité ce qu'elle perd en précision. La loi exacte compense par sa rigueur ce qui lui manque en réalité. Il y a, sous ce rapport, parité absolue entre sciences naturelles et sciences sociales.

L'économie politique pratique comporte aussi un certain nombre de disciplines subordonnées. Après avoir décrit un fait économique, soit concret, soit général, on peut le juger à la norme de la morale et du droit ; on peut se demander quelle est sa valeur : 1° par rapport à la nation ; 2° par rapport à la plus importante des personnes particulières qui composent la nation : la personne publique ou l'Etat ; 3° par rapport aux personnes particulières moins importantes que l'Etat et subordonnées à l'Etat, c'est-à-dire, les personnes privées, physiques ou morales : les individus, les corps, les classes et surtout la classe ouvrière. La politique économique, la science des finances, l'économie sociale envisagent successivement ces trois aspects.

Tel sera donc le tableau classificateur des sciences économiques :



II.

La méthode.

Entre l'économie politique historique, l'économie politique scientifique, l'économie politique pratique, c'est-à-dire entre l'histoire, la science et l'art économiques, il y a des relations. Le problème de la méthode est le problème de ces relations.

L'histoire et la statistique économiques emploient naturellement les procédés d'investigation en usage en histoire et en statistique générales. Dire en quoi consistent ces procédés, comment il faut s'y prendre pour découvrir les sources, critiquer les documents, interpréter les témoignages, calculer les moyennes, les normales et les médianes, tracer les courbes, préciser ce que c'est que l'intrapolation et l'extrapolation, n'est ni de notre compétence, ni de notre sujet. Cela est du ressort de l'historien et du statisticien de profession. Mais une fois les matériaux historiques et statistiques élaborés, la science en prend livraison et les utilise. De quelle manière et dans quel esprit? Voilà la question.

La science a pour objet tout d'abord les faits généraux, les faits qui se répètent ou sont susceptibles de se répéter : le capital, la rente, l'intérêt, le salaire, la hausse ou la baisse des prix, les variations de salaire. Les faits généraux qui sont du domaine économique, sont indiqués par des mots abstraits. Nous parlons tous de travail, de consommation, de dépense, de chômage, de revenu, de profit, de monnaie et apparemment nous savons ce que nous disons. Cependant ces mots sont ambigus et flottants. Leur sens n'est ni uniforme, ni général. Il varie d'une personne à l'autre. Chez la même personne, ces mots prennent une signification différente selon les cas et les dispositions momentanées. Il faut passer des définitions de mots à des définitions de choses. A cet effet l'observation historique et l'observation statistique réuniront un ensemble aussi riche que possible de faits concrets auxquels le langage courant applique la même désignation verbale. Comparant entre eux ces divers faits concrets, éliminant les diver-

gences, retenant l'élément commun, on arrive à une définition de chose. Cette définition fixe une fois pour toutes et immuablement les caractères du fait général désigné par le mot. Ainsi que faut-il entendre par hausse des salaires ? Dans le langage courant, il y a hausse des salaires chaque fois que la moyenne d'argent touchée par un ouvrier en une semaine, a augmenté. Pour le savant, il peut encore y avoir hausse si, vis-à-vis de cette moyenne restée la même, la statistique indique une diminution du coût de la vie. Le savant en arrive par suite à distinguer une hausse nominale portant sur le salaire-argent et une hausse réelle portant sur la puissance d'achat du salaire-argent. La langue courante ne fait pas cette distinction. C'est l'étude comparative des faits concrets qui seule a permis d'établir deux classes de phénomènes où le vulgaire n'en voyait qu'une.

Mais la définition des faits généraux n'est que la mission préliminaire de la science. L'objectif final est la découverte des relations constantes entre les faits généraux, et ici il faut distinguer science empirique et science exacte.

L'Economie empirique cherche-t-elle à définir les relations constantes de coexistence qui relient les phénomènes généraux, elle emploie de préférence les matériaux statistiques. La statistique descriptive établit en effet les rapports concrets de coexistence unissant les phénomènes particuliers. En comparant entre eux un grand nombre de ces rapports, on peut leur découvrir quelque similitude. L'énoncé de cette similitude sera un rapport constant de coexistence entre faits généraux.

Gregory King a remarqué qu'en Grande-Bretagne un déficit de la récolte de blé avait les conséquences suivantes :

	Déficit.	Augmentation des prix.
1°	1/10	30 %
2°	2/10	80 %
3°	3/10	160 %
4°	4/10	280 %
5°	5/10	450 %

Soit y le prix du blé, x la quantité de blé récoltée, ce tableau sera résumé par la formule :

$$y = \frac{1500 - 374x + 33x^2 - x^3}{60}$$

Dans cette formule, x étant successivement égal à 10, 9, 8, 7, 6, 5..., on obtient pour y les valeurs respectives 1.00, 1.30, 1.80, 2.60, 3.80, 5.50... augmentant suivant les prévisions du tableau. Cette formule établit pour l'Angleterre une relation constante de coexistence entre le déficit de la récolte et la hausse des prix. Elle a été obtenue par des observations statistiques qu'on pourrait se représenter de cette manière :

DATE	Exigence de la consommation	Production	Prix de l'hectolitre
1800	10 millions de quintaux	10 millions de quintaux	10 fr.
1801	10 »	9 »	13 »
1850	20 »	20 »	20 »
1851	20 »	18 »	26 »
1900	30 »	30 »	40 »
1901	30 »	27 »	52 »

Dans cette suite de rapports concrets entre production, consommation et prix du blé à six dates différentes, on remarque qu'en 1801, il y a eu un déficit de $^1/_{10}$ et une élévation de prix de 30 %. Même constatation en 1851 et en 1901. La comparaison dégage cette similitude : un déficit de $^1/_{10}$ dans la récolte des blés s'accompagne en Angleterre d'une hausse de 30 % du prix de ces céréales. Des comparaisons analogues sont nécessaires pour définir les autres éléments du tableau de King.

La formule de King n'est valable que pour la Grande-Bretagne. Elle procède d'une comparaison à travers le temps : le rapport qu'elle

énonce a été observé à diverses dates, mais en Angleterre seulement. Pour lui conférer une valeur universelle, il faut greffer sur la comparaison temporelle une comparaison spatiale. Il faut faire pour la France, la Belgique, l'Allemagne, pour tous les pays, des rapprochements statistiques analogues à ceux de King pour la Grande-Bretagne. Si partout la formule de King se vérifie, elle devient l'expression mathématique d'une loi empirique de coexistence entre le déficit de blé et le prix de cette denrée. Elle est une *loi*, car le rapport qu'elle exprime est vrai sans condition de temps, ni de lieu. Elle est une loi *empirique*, parce que les faits, même ceux qui ont servi à l'étayer, ne sont jamais rigoureusement conformes à la formule : on leur a fait violence, on a arrondi les chiffres, on a considéré des moyennes dont les événements s'écartent toujours plus ou moins. Elle est une loi *statique*, parce qu'il est convenu d'appeler ainsi tout rapport universel de coexistence.

La statique économique résulte de la statistique comparée. Quand on veut fixer, d'une manière empirique et universelle, le rapport qui existe entre le prix du blé et les déficits de production, il ne suffit pas d'avoir observé ce rapport chez un seul peuple ou dans une seule période, il faut l'avoir rencontré chez les nations les plus différentes et aux époques les plus diverses. La comparaison doit avoir porté sur le temps et sur l'espace. La loi a une valeur d'autant plus grande qu'elle provient d'une comparaison statistique plus étendue. Elle n'est, d'ailleurs, pour les milieux où elle n'a pas été observée, qu'une hypothèse à vérifier : car on peut toujours craindre que dans ces milieux, des conditions nouvelles, absentes dans les expériences antérieures, ne fassent apparaître entre les faits un rapport différent de celui qui a été précédemment constaté.

Les lois de la statique économique, quoique toujours issues de données numériques comparées, ne sont pas nécessairement susceptibles d'être énoncées en chiffres. Elles le sont même rarement. Plus elles sont générales et plus elles répugnent aux chiffres. Soit la loi : un déficit de l'offre s'accompagne d'une hausse de la valeur. Cette loi vise tous les prix, tous les pays, tous les temps et toutes les marchan-

dises. Sa généralité est complète. La hausse est-elle plus que proportionnelle, moins que proportionnelle ou strictement proportionnelle au déficit ? La hausse étant plus que proportionnelle, verra-t-on les prix augmenter deux, trois ou quatre fois plus vite que les déficits ? Si la loi entrait dans ces précisions numériques, sa généralité se restreindrait aussitôt. Ainsi, affirme-t-on que la hausse est plus que proportionnelle, la loi reste vraie pour les denrées de nécessité, mais devient fausse pour toutes les denrées de luxe. Affirme-t-on que la hausse, plus que proportionnelle, suit la formule de Gregory King, la loi reste vraie pour le blé, mais devient fausse pour toutes les autres denrées de nécessité. Or, c'est le propre des lois économiques de s'appliquer à toutes les catégories de biens sans distinction, au rebours des lois technologiques (technologie minière, technologie rurale, technologie des transports, etc...), dont chacune vise une catégorie particulière de richesses. Par leur nature, par l'étendue de leur généralité, les lois empiriques de la statique économique se plient difficilement aux énoncés numériques. Cependant, elles relèvent, en fin de compte, sans le paraître toujours, de la statistique comparée. Pour établir empiriquement que le déficit de l'offre élève le cours de la valeur, n'a-t-il pas fallu dénombrer les quantités offertes de diverses marchandises à diverses époques, et les quantités désirées des mêmes marchandises aux mêmes époques, comparer les deux séries de chiffres pour distinguer les années déficitaires et les années copieuses, dresser la liste des cours moyens pour les deux catégories d'années et comparer ces cours entre eux, pour conclure, enfin, qu'ils étaient plus élevés, ou de peu ou de beaucoup, aux années déficitaires qu'aux années d'abondance ? Ces opérations de statistique comparée n'apparaissent pas dans la loi : elles sont, cependant, à sa base, pour autant qu'on la considère comme une loi empirique.

A côté des lois de coexistence, il y a des lois de succession. Elles sont l'objet de la dynamique économique. Celle-ci prétend trouver des formules représentant le développement économique parcouru par toutes les sociétés. Elle admet l'existence d'une évolution économique

moyenne, qui n'est propre à aucune nation, mais dont on retrouve les étapes successives chez tous les peuples. Cette évolution est le lot commun des divers groupes politiques composant l'humanité.

Frédéric List la partage en trois périodes : l'économie privée ou individuelle, l'économie nationale, l'économie universelle. Quand une exploitation juridiquement indépendante est faiblement spécialisée, quand elle est complexe, pourvoyant par elle-même à peu près à tous ses besoins, elle vit dans un isolement presque complet, elle se suffit sans recourir aux échanges. Elle est par suite indépendante, non seulement au point de vue juridique, mais encore au point de vue économique : ainsi se présentaient les choses à la première période. Puis les exploitations indépendantes se spécialisent et limitent leur activité à une fabrication très particulière, alors des relations nombreuses et fréquentes s'établissent entre elles : la division du travail est interlocale et acquiert l'étendue du groupe politique lui-même. Elles deviennent solidaires ; elles forment un ensemble, un système pourvu d'unité, dont les intérêts peuvent être antagonistes de ceux de chaque exploitation élémentaire. Elles perdent l'indépendance économique qui est transférée à la nation. Enfin, — et c'est la troisième période, — la division du travail devient internationale. Des relations d'échange se développent très actives entre les peuples. La circulation des hommes et des choses ne connaît plus de frontière. La nation perd à son tour l'indépendance économique. C'est la phase d'avenir. Nous vivons actuellement dans la phase d'économie nationale.

Ailleurs, List note cinq périodes dans le développement du régime de la production : l'état sauvage ; l'état nomade ; l'état agricole ; l'état agricole et industriel ; l'état agricole, industriel et commercial (1).

Hildebrand préfère diviser l'évolution économique en se basant sur un autre critérium : les échanges se seraient d'abord accomplis en nature, puis par l'intermédiaire de la monnaie, enfin, par le moyen des titres de crédit. Economie naturelle, économie monétaire, économie fiduciaire seraient les stades progressifs du régime des échanges (2).

(1) *Système national d'économie politique*, 1841.
(2) *Die Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft*, 1848.

ROSCHER accepte, avec des réserves pour la troisième période dont l'avenir lui semble douteux, les idées de Hildebrand. Mais il y joint une vue nouvelle : dans l'œuvre productive, la Nature, le Travail et le Capital jouent successivement le rôle de facteur prépondérant.

Nous sommes dominés par les agents naturels à l'aube de la civilisation. Puis nous dominons ces agents par le travail. Enfin quand l'instrument de production se perfectionne, le travail est à son tour dominé par le capital (1).

SCHMOLLER, de son côté, se fait l'auteur d'une classification dynamique. Il distingue l'économie familiale, l'économie villageoise, l'économie urbaine, l'économie territoriale, l'économie nationale, l'économie mondiale. La famille, le village, la ville, le territoire, la nation, le monde ont été, à partir du village, les scènes progressivement agrandies ou les centres unificateurs toujours plus puissants de l'activité économique. Chacun de ces organes, en apparaissant, unifie un certain nombre de centres autrefois pourvus d'autonomie. L'indépendance économique est successivement ravie aux groupements plus petits pour être transférée aux groupements plus étendus qui se forment et qui absorbent les autres (2).

Tout récemment — en 1893, c'est-à-dire neuf ans après Schmoller — K. BÜCHER lance une formule très étudiée et destinée à une grande fortune. Il marque une phase de développement chaque fois qu'il voit s'allonger le chemin parcouru par le produit pour aller du producteur au consommateur. Dans la phase d'économie domestique fermée, la famille ne produit que ce qu'elle consomme et ne consomme que ce qu'elle produit. Dans l'économie urbaine, le groupe producteur et le groupe consommateur sont distincts, mais le produit va directement de l'un à l'autre sans passer par l'intermédiaire du commerçant. Enfin, en régime d'économie nationale, le chemin de la circulation s'allonge : le négociant s'interpose entre le producteur et le consommateur.

(1) *Grundlagen der politischen Oekonomie*, 1854, 21te Aufl., 1894, § 47.
(2) *Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre*, B. II, S. 1124-1131, Leipzig, 1900.

Absence d'échange, échange direct, commerce : voilà les caractéristiques de chaque période (1).

A ces formules générales, on peut en joindre beaucoup d'autres visant des phénomènes secondaires, par exemple : 1° l'échange collectif précède l'échange individuel (2) ; 2° le commerce des produits de l'extérieur se développe avant le commerce de l'intérieur (3) ; 3° la propriété individuelle se dégage partout du communisme foncier primitif (4) ; 4° les modes de production naissent dans l'ordre suivant : l'industrie domestique, le métier, la manufacture, la fabrique, l'usine, etc.

Il est inutile d'allonger la liste. Ces formules, si elles sont prouvées, sont des *lois*, car la valeur des rapports qu'elles expriment n'est pas limitée à un peuple, elle s'étend à toutes les sociétés dont chacune, se développant d'une manière autonome, aurait gravi ou gravirait la même suite de degrés économiques. Elles sont des lois *dynamiques*, parce qu'elles établissent des rapports de succession entre des phénomènes généraux. Elles sont des lois *empiriques*, parce que leur régularité n'est pas absolue ; il y a des exceptions et des écarts, les périodes ne sont jamais nettement tranchées ; insensiblement, on passe de l'une à l'autre ; il y a continuité ; elles chevauchent l'une sur l'autre ; la phase antérieure contient les germes, plus ou moins accusés, de toutes les suivantes ; certaines étapes sont parfois brûlées. Comme le dit Bücher : « Economie domestique, économie urbaine, économie nationale ne désignent pas une gradation dont les degrés s'excluent l'un l'autre. *Une* espèce d'économie a toujours *prédominé* qui, aux yeux des contemporains, paraissait normale » (5). Les périodes sont donc plutôt des types conceptuels auxquels les réalités sont plus ou moins conformes.

Envisagée comme partie de la science empirique, la dynamique économique est une histoire abstraite, sans date, sans nom de lieu, ni

(1) *Die Entstehung der Volkswirtschaft*, 1893. Trad. Hansay, 1901, sous le titre : *Etudes d'histoire économique*, pp. 56 et sq.

(2) P. Leroy-Beaulieu, *Traité théorique et pratique d'économie politique*, t. III, p. 5, 5e éd.

(3) Gide, *Cours d'économie politique*, p. 274.

(4) De Laveleye, *De la propriété et de ses formes primitives*, 1874.

(5) Hansay, p. 112.

de personne. Cette histoire à la deuxième puissance est un produit de la méthode comparative. Quand on veut fixer, d'une manière universelle, les étapes du développement d'une institution, il ne suffit pas d'en étudier l'histoire chez un peuple particulier, il faut le faire chez tous les peuples sans exception. Une fois connus les divers développements individuels, il s'agit de les comparer entre eux, d'éliminer les divergences et de retenir les traits communs. La suite des traits semblables, partout constatée, sauf de légers écarts qui ne bouleversent d'une manière essentielle ni l'ordre de succession, ni la nature des phases, est la loi d'évolution de cette institution. Cette loi est valable pour tous les peuples sur lesquels a porté la comparaison, mais elle n'est qu'une hypothèse à vérifier par rapport aux nations qui ne sont pas entrées en ligne. La besogne de comparaison est la tâche propre de l'économiste ; c'est à l'historien de fournir les éléments du travail.

Nous n'affirmons pas qu'il existe des lois de développement. Mais s'il en existe, leur découverte est du ressort de la comparaison historique. La croyance à l'existence de ces lois a, en effet, été compromise par les abus de la méthode logique. On partait de ce principe qu'il est naturel à toute institution de se développer en allant du simple au complexe. Construisait-on l'échelle des modes de production ; on mettait à la base les modes les plus simples ; au sommet, les modes les plus compliqués ; entre deux, les modes moyennement composés. On suivait l'ordre de complexité croissante. On postulait l'identité de l'ordre logique et de l'ordre historique. Au contact des faits, ces constructions se sont effondrées. Cet effondrement a compromis le crédit accordé à la dynamique économique. Hegel, Comte, Marx et Spencer sont largement responsables de cet état de choses. Ils pliaient les faits à une formule, plutôt qu'ils ne tiraient une formule de l'observation des faits. C'était commode, c'était rapide. Mais c'était peu scientifique. Cela a amené des hommes, comme Knies, à nier l'existence de lois d'évolution : il y a des analogies de développement, il n'y a, il ne peut y avoir identité ; en histoire, la diversité a une incommensurable primauté sur l'uniformité (1).

(1) *Die politische Oekonomie vom Standpunkte der geschichtlichen Methode*, 1853, S. 122 u. 346.

Wagner exprime avec plus de réserve une opinion semblable : « Si de pareilles lois existent, les découvrir est une tâche qui excède probablement les forces de l'esprit humain » (1). Cependant il semble bien à présent que la comparaison historique ait fait ses preuves et produise des résultats. On commence à voir clair. Mais le progrès est nécessairement lent. La comparaison historique est un procédé de méthode peu leste par nature. La moindre synthèse suppose des années d'analyse patiente. On court à l'échec, et même on discrédite la science, en voulant se hâter.

Il faut conclure. La connaissance empirique de l'ordre économique a un double objet, statique et dynamique, et deux méthodes appropriées chacune à un de ses objets : la statistique comparée et l'histoire comparée. Cette distinction faite, on ne comprend rien à la dispute de Wagner et de Schmoller, vantant, le premier, la méthode statistique et le second, la méthode historique. Ni l'un ni l'autre ne nient, à la vérité, l'utilité et la nécessité des deux méthodes. Mais le premier préfère la méthode statistique n'accordant à la comparaison historique qu'un rôle accessoire et subordonné, en quelque sorte supplétif et complémentaire. Le second par contre utilise de préférence l'histoire comparée, accessoirement la statistique. La vérité est que chaque méthode convient mieux que l'autre à son objet propre : la statistique a une fonction subalterne en dynamique et l'histoire est secondaire en statique (2).

Si la science économique empirique relève tout entière de l'observation tant pour la définition des faits généraux que pour la détermination des rapports entre ces faits, il n'en est pas ainsi de la science exacte. Ici c'est la déduction qui joue le premier rôle. L'observation

(1) *Grundlegung der politischen Oekonomie*, 3te Aufl., 1892, 1ter Bd., S. 238.

(2) Sur cette controverse, cfr. WAGNER, article *Statistik* dans le Handwörterbuch der Staatswissenschaften de CONRAD et *Grundlegung* etc., S. 206 § 81 u. S. 220 § 84 ; SCHMOLLER, article *Methode* dans le même dictionnaire, traduction dans *Politique sociale et économie politique*, pp. 371-389 et *Grundriss* etc., t. I, S. 114 u. 115.

fournit le point de départ et le point d'arrivée : la déduction comble l'intervalle.

Le point de départ, nous le connaissons, c'est l'« homo œconomicus » : l'homme assujetti à des besoins, entouré de biens matériels, ayant le vouloir, le savoir et le pouvoir nécessaires pour se procurer à l'aide des biens matériels la plus complète satisfaction de ses besoins. L'« homo œconomicus » — nous l'avons suffisamment fait remarquer en exposant la notion de la science exacte — n'est jamais réalisé dans sa pleine pureté. Mais l'observation nous permet de le concevoir. Qu'il soit l'acteur principal de la scène économique, cela est d'expérience. Que son jeu soit entravé par des acteurs secondaires, nombreux et variables, cela est encore d'expérience. Par méthode et provisoirement, il s'indique — en vertu même de constatations expérimentales — d'ériger l'acteur principal en acteur unique afin de mieux pénétrer son rôle, de mieux comprendre son action.

Le point d'arrivée, ce sont les phénomènes économiques complexes : le crédit, la division du travail, la rente foncière, l'impôt, etc... Il s'agit de montrer comment ces faits complexes auraient pu dériver de l'activité élémentaire de l'homme économique. Stimulé par un besoin et mis en présence d'un bien apte à y pourvoir, chacun sait, par expérience personnelle, comment il se comportera, s'il obéit exclusivement à son intérêt et s'il connaît parfaitement ce même intérêt. Nous pouvons donc toujours nous donner mentalement un certain nombre de besoins, chacun d'une intensité déterminée, et un certain nombre de biens, chacun sous une quantité convenue, et nous représenter, antérieurement à toute observation, quelle sera dans ces circonstances, l'activité de l'homme économique. Mais l'inverse est également possible. Etant donné un fait complexe — la monnaie, par exemple — nous pouvons toujours, faisant un choix judicieux des besoins et des biens, assignant aux uns le degré d'urgence, aux autres le degré d'abondance voulu, imaginer chez un, plusieurs ou beaucoup d'hommes économiques un dispositif d'actions dont la résultante coïncide précisément avec le fait qu'il s'agit d'expliquer. La suite de démarches qu'il a fallu attribuer à l'homme économique pour parvenir au fait complexe représente la

loi exacte de ce fait. Car jamais ce dispositif d'actions n'a été réalisé. L'homme économique est une fiction. Mais s'il existait, inéluctablement ce dispositif d'actions eût été réalisé. L'espèce de chimie mentale grâce à laquelle on réussit à établir une relation nécessaire entre l'homme économique et les faits complexes que présente l'observation, est une déduction exacte.

Il ne faut pas confondre la déduction exacte avec la déduction économique. La déduction exacte est psychologique. Elle part d'une conception schématique de la nature humaine. Elle commence chaque fois par définir l' « homo œconomicus ». La déduction économique sans revenir à cette définition s'occupe de comparer entre elles un certain nombre de lois économiques — empiriques ou exactes, peu importe, — et d'en marquer de nouveaux rapports.

Voici un exemple emprunté à la théorie de l'agriculture. Le faire-valoir direct est plus productif que le fermage. Cette proposition se démontre par la statistique comparée ; elle se démontre aussi par ce principe d'économie exacte : c'est l'œil du maître qui engraisse le cheval. D'un autre côté, la petite culture aidée par l'association, donne un rendement supérieur à la grande. Cette proposition nouvelle se démontre à son tour par les deux méthodes. La petite culture en faire-valoir direct, combinée avec le syndicat rural, est donc supérieure à tout autre mode d'exploitation. D'où enfin cette conclusion : la propriété parcellaire est, au point de vue du rendement, le meilleur régime foncier, à condition toutefois d'être fécondée par l'union paysanne. Cette conclusion se dégage analytiquement de la loi du faire-valoir direct et de la loi de la petite culture sans appel supplémentaire au principe de l'intérêt. Elle provient d'une déduction économique.

Mais voici un exemple de déduction exacte. Il concerne l'institution de la monnaie. Tous les peuples arrivés à la période d'échange, acceptent contre les marchandises qu'ils offrent, certains biens déterminés (bétail, peaux de bêtes, fèves de cacao, thé, métaux précieux, etc...) dont ils n'ont aucun besoin immédiat ou même qu'ils possèdent en abondance. Ces biens ainsi acceptés, sans en éprouver le besoin, constituent au sens large la monnaie. Que l'échangiste cède des pro-

duits dont il est surabondamment nanti contre d'autres produits qui lui manquent, cela s'explique parfaitement par l'intérêt individuel. Mais donner des objets que l'on a en excès contre d'autres denrées dont on est largement pourvu, cela n'est-il pas contraire à l'intérêt individuel ? — Aussi longtemps que domine le troc, l'échangiste apporte sur le marché ses excédents de production et les cède contre les articles dont il manque. Seulement, pour cela, il doit rencontrer un coéchangiste nanti de ce qu'il désire et ayant besoin de ce qu'il offre. Au surplus les quantités désirées et les quantités offertes des deux biens différents doivent être estimées égales. Gros embarras, conditions difficiles à réaliser et qui restreignent singulièrement la possibilité des transactions. Il faut tourner l'obstacle. En pratique chacun a vite remarqué que s'il arrive au marché avec des objets d'usage général, d'un besoin universel, il s'en défait plus facilement et se procure plus aisément ce qu'il recherche. Dans la vie pastorale, par exemple, le bétail est une richesse d'usage général. A tout instant, grand est le nombre de personnes désireuses de remonter leur cheptel. Si j'offre du bétail, je suis certain de rencontrer beaucoup d'amateurs. La chance qu'un de ces amateurs aura en excès le bien que je recherche, augmente avec leur nombre. Nous trouvons satisfaction meilleure et plus rapide, quand nous apportons au marché des articles plus universellement désirés : tout le monde fait cette constatation. De là l'idée, chez chacun, d'échanger les richesses qu'il a en excès et qui ne sont pas d'un usage absolument courant, contre d'autres de défaite plus facile, celles-ci à leur tour contre d'autres de défaite plus facile encore, jusqu'à ce qu'il se soit procuré une marchandise de débit universel : par cession de celle-ci, il arrivera aisément à satisfaire ses besoins. Il se fait ainsi que la marchandise la plus communément demandée, devient l'intermédiaire de tous les échanges. Par la seule puissance de l'intérêt individuel, la denrée la plus recherchée, la plus mobile, la plus durable, la plus facilement divisible est acceptée par chacun dans l'échange, même s'il n'en a aucun besoin actuel. La monnaie faite de métal précieux est née.

Faut-il faire remarquer encore que le dispositif d'actions par lequel

nous venons de passer de l'homme économique à la monnaie ne se réalise jamais ? Il est purement hypothétique. Pratiquement, l'Etat, le droit, l'art, la science, la coutume et d'autres facteurs encore concourent partout plus ou moins à la formation de la monnaie. L'Etat réglemente le système monétaire. Le droit impose le cours obligatoire de certaines pièces et le refuse à certaines autres. L'art indique des formes toujours plus parfaites rendant la contrefaction plus difficile. La science nous fournit de nouveaux métaux monétaires (aluminium). La coutume nous amène à l'emploi de la monnaie, même quand nous pourrions troquer directement. Bien des nations coloniales ont reçu d'Europe l'institution toute faite. Une morale ascétique, ennemie de la richesse et de la jouissance, en a pu retarder l'avènement. La loi exacte est hypothétique. Elle dit comment les choses auraient pu se passer, jamais comment elles se sont passées.

Mais dès lors la science exacte n'est-elle pas un vain jeu d'esprit ? A quoi sert-elle ? Son utilité est multiple :

1° Elle peut aider à déceler la loi empirique. L'intérêt a une grande part dans la formation des phénomènes économiques réels. Malgré toutes les causes qui le contrarient, il agit toujours vigoureusement ; par suite la loi exacte, sans jamais coïncider avec l'empirique, peut s'en rapprocher singulièrement. C'est ce qui arrive dans le phénomène des prix. La loi des prix peut se démontrer empiriquement, comme on l'a vu plus haut, par la statistique comparée. Mais jamais on n'eût songé à comparer statistiquement les prix et les déficits d'une denrée, si la loi exacte n'en avait suggéré l'idée. Qu'une insuffisance de production provoque une élévation du cours de la valeur, cela se déduit immédiatement de l'hypothèse hédonistique. Le prix est l'étendue du sacrifice que je suis disposé à faire, pour me procurer une satisfaction d'un certain ordre. La crainte de manquer de cette satisfaction, en augmentant, me détermine à des sacrifices de plus en plus grands, me fait consentir des prix toujours plus forts. Or s'il y a excès de la demande sur l'offre d'une marchandise, un certain nombre de demandeurs doivent être évincés pour tout ou partie de leur demande. Afin de ne pas être de ce nombre, chacun porte le prix aussi haut que ses moyens pécuniaires le lui per-

mettent. Et les offreurs, suivant en cela leur intérêt, livrent la denrée aux acheteurs qui font les plus fortes mises. La déduction exacte conduit à cette conclusion : le déficit d'un bien engendre la hausse des prix. De cette conclusion à l'idée de comparer la statistique des prix et la statistique des déficits, la distance est courte et vite franchie. La loi exacte a par rapport à la loi empirique une valeur de suggestion.

2° Elle a, en outre, une valeur de contrôle. On a affaire en économie politique, comme dans toutes les sciences sociales, à la causalité morale. La cause morale est celle qui produit son effet par l'intermédiaire d'idées, de sentiments et de motifs. Le déficit d'un bien engendre une hausse des prix, à la condition toutefois que ce déficit soit connu et détermine dans les esprits un ensemble d'émotions et de craintes, qui amènent chacun des aspirants-acquéreurs à des sacrifices pécuniaires plus étendus. Sinon, ce déficit sera comme s'il n'existait pas: les demandeurs venus en premier lieu trouveront satisfaction à l'ancien prix,les derniers venus retourneront bredouille. Or,la méthode empirique montre la coexistence ou la succession constantes de deux phénomènes extérieurs. Elle n'apprend rien sur les intermédiaires psychologiques. Elle constate la hausse progressive des prix et les déficits croissants du blé. De la coïncidence constante, elle conclut à la causalité. Mais sont-ce les déficits qui engendrent les hausses, ou les hausses qui produisent les déficits, ou bien hausses et déficits sont-ils effets communs d'une tierce cause ? Elle ne nous renseigne pas là-dessus. La méthode empirique affirme la causalité. Elle ne dit pas en quoi consiste cette causalité. La lacune est comblée par la déduction exacte. Celle-ci, se basant sur l'intérêt, fait voir comment la connaissance des déficits a provoqué dans les esprits un enchaînement de pensées et de sentiments, à la suite duquel le cours de la valeur devait monter. Pas d'illusion cependant. La méthode exacte ne rétablit les intermédiaires psychologiques réels que d'une manière approximative. L'approximation est d'autant plus lointaine que la loi exacte et la loi empirique sont plus dissemblables, que le mobile de l'intérêt est dans la réalité contrecarré par d'autres mobiles ou plus nombreux ou plus puissants.

Mais l'approximation est souvent suffisante pour pouvoir discerner comment deux phénomènes, liés par une relation constante de succession ou de coexistence, ont pu s'engendrer ou s'influencer l'un l'autre. Il arrive cependant à la méthode exacte d'échouer net dans la tâche de rétablir, même grossièrement, les intermédiaires psychologiques. Cela a lieu chaque fois que le rôle de l'intérêt dans la production des liaisons empiriquement constatées a été trop restreint ou trop altéré pour pouvoir imprimer sa marque profonde. Soit la loi de Gresham : la mauvaise monnaie chasse la bonne. On explique très bien par le jeu de l'intérêt comment la monnaie faible chasse la forte et la droite ; comment la droite chasse la forte ; comment le papier déprécié chasse le métal. Mais la loi de Gresham est couramment étendue aux cas suivants : la monnaie vieille chasse la neuve, le papier même au pair chasse le métal. Ces deux cas sont rebelles à l'explication utilitaire. Pour le premier, il faut recourir à des considérations esthétiques. Pour le second, à des conditions d'hygiène et de propreté. Seulement ces explications ne sont plus du ressort de l'économie exacte.

L'économie politique théorique, à condition de joindre la méthode empirique et la méthode exacte, nous conduit à la découverte des causes de certains faits généraux : comme les variations de prix, de salaire, d'intérêt, la division du travail, la grève, etc. L'économie politique pratique recherche les moyens d'atteindre certains buts, comme l'accroissement des salaires, la suppression du chômage. Or entre la recherche causale et la recherche finale, il n'y a aucune différence essentielle. Le moyen à employer pour atteindre certain but, c'est la cause à poser pour produire certain effet. La science pratique n'est qu'une mise en œuvre, en vue de l'action, de la science théorique. Voulant réaliser une fin, elle passera en revue les lois établies par l'économie politique théorique et retiendra celles dont les effets combinés se rapprochent le mieux du but désiré. Ménageant à ces lois leurs conditions d'activité, le praticien créera le nouvel ordre économique dont il poursuit l'avènement. Quant aux buts eux-mêmes

considérés comme désirables, leur détermination ne relève pas de l'économie politique pratique. Ils sont proposés par les exigences d'une époque et par les conceptions courantes dans le pays. Elle n'a point à les critiquer. Cette critique est la fonction de la morale et du droit naturel. Fins et moyens, l'économie politique pratique reçoit tout de sources extérieures à elle-même. Elle agence et combine, selon les règles du raisonnement, des éléments qu'elle ne découvre pas. Elle n'a pas de méthode propre. L'historisme économique, avec Roscher (1), Knies (2) et surtout Schmoller (3), en contestant la possibilité de l'économie politique pratique, n'a pas vu que sa critique ébranlait du même coup la valeur de l'économie politique théorique. Car téléologie et causalité ne sont que deux façons de considérer la même réalité.

(1) « Qui voudrait formuler le meilleur idéal économique — et la plupart des économistes l'ont tenté — devrait vraiment pour réussir et être pratique, aligner autant d'idéals variés qu'il y a de peuples différents ; de ces nombreux idéals il devrait en outre donner tous les deux ans au moins une édition revue et corrigée, parce que l'idéal adapté se modifie avec les changements survenus dans la vie des peuples et dans leurs besoins. » ROSCHER, *Grundlagen der politischen Oekonomie*, 21 Aufl., 1894, § 25.

(2) K. KNIES, *Die politische Oekonomie*, 1853, S. 284-302. Cfr. aussi mes articles Revue d'économie politique, 1906.

(3) « La science telle qu'elle s'est constituée au XIXe siècle ne poursuit plus en première ligne la découverte d'un idéal, ni celle d'indications pour la vie pratique ; elle veut comprendre ; elle veut arriver à d'infrangibles vérités sur les rapports soutenus par les choses entre elles... Les savants d'ancien régime ont eu pour principal objectif non la connaissance des faits, mais la détermination d'idéals pratiques. Ces idéals doivent être prêts du jour au lendemain ; ils reposent forcément sur une croyance et une espérance, partiellement sur des hypothèses et des vues téléologiques... Or la science doit, quand même elle espérerait tirer de ses résultats des lumières pratiques pour l'avenir, avant tout se limiter, conformément aux exigences légitimes de la division du travail, à la connaissance des faits ; elle doit chercher à établir les faits d'autant plus solidement qu'elle s'est aperçue que l'espoir caressé par les savants et les érudits d'appuyer à une théorie déterminée la conception subjective d'un idéal *a toujours et sans relâche troublé l'objectivité du procédé scientifique.* » SCHMOLLER, *Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre*, B. I, S. 100.

« Les systèmes de morale, de métaphysique et d'idéal de vie se rapprochent de plus en plus les uns des autres, à mesure qu'ils emploient une somme croissante de connaissances expérimentales. Mais celles ci sont toujours inachevées et pleines de lacunes. Cependant, par nature, les systèmes de métaphysique et de morale doivent offrir un tout. En eux il y a donc toujours une part d'hypothèse et de croyance. On y met toujours en œuvre le procédé téléologique... Kant nous a montré comment l'intelligence est nécessairement amenée à ce procédé et depuis lors la philosophie a reconnu que la téléologie, dans les questions ultimes de la science empirique, a droit à l'existence comme *achèvement symbolique* de celle-ci... Les

III.

L'interdépendance sociale.

Les principes établis nous permettent de préciser le rôle de l'idée d'interdépendance en économie politique. Le fondateur de la sociologie, Aug. Comte, et tous les partisans de l'historisme économique, Roscher, Knies, Schmoller ont fait de cette idée la pierre angulaire de la science économique. Les actions économiques de l'homme sont en étroite relation avec le milieu physique, moral et social. La configuration géographique, la constitution géologique, l'art, la science, la religion, les systèmes politiques, l'état de la culture et les habitudes transmises déterminent les institutions économiques, le degré de bien-être, la prospérité matérielle dont jouissent les peuples. Comprendre ces institutions c'est les rattacher causalement à l'ensemble des facteurs constituant le milieu où elles existent. Les isoler pour les contempler en soi, c'est les mutiler ou les déformer, c'est essentiellement les méconnaître. A une telle science qui fausse les prévisions et égare l'action réformatrice, l'ignorance serait préférable.

Qu'y a-t-il de fondé dans cette opinion ?

Le point de vue de l'interdépendance sociale est assurément d'importance capitale en économie politique historique. L'histoire est une infinie diversité d'événements. Tout s'enchevêtre, tout se tient dans une époque. Le droit, la langue, la religion, les mœurs, le sol, tous ces facteurs agissent et réagissent les uns sur les autres ; ils s'expliquent mutuellement. L'historien doit avoir une culture encyclopédique. Son regard doit s'étendre loin dans le passé et large dans le présent. Car les faits économiques résultent non seulement d'anté-

systèmes de religion et de morale, les théories générales de l'Etat, du droit, de la politique sociale sont plutôt des puissances de vie pratique que des résultats de la science stricte. Tandis qu'il ne peut y avoir qu'un seul résultat, s'imposant à tous, dans le domaine de la recherche et de la connaissance empiriques, il y aura toujours par rapport aux idéals pratiques, aux devoirs, aux perspectives d'avenir, au choix des buts, des conceptions variées et des enseignements divers. » *Ibid.*, S. 70.

cédents économiques, mais de causes religieuses, juridiques, politiques, physiques, et non seulement ils influent sur l'ordre économique, mais ils retentissent profondément dans les divers éléments de la vie sociale. Ils ne forment pas une trame continue où la causalité n'est jamais rompue, mais leur série est chaque instant traversée par des séries hétérogènes. La vue simultanée de toutes les séries est nécessaire à leur intelligence historique comme elle est nécessaire à celle du droit, de l'art, ou de la politique.

Grande aussi est l'importance de ce point de vue en économie politique pratique. Pas de réforme qui ne se répercute bien au delà de sa propre sphère. Elle affecte chaque partie du système social. Elle imprime sa marque à chaque organe. Mesurer sa portée, pénétrer ses conséquences lointaines, juger ses effets, proches ou éloignés, à la norme du bien public, en un mot scruter ses liaisons avec la structure totale de la nation, voilà le principe directeur de la politique économique. Une réforme fiscale mal étudiée peut produire la misère avec ses conséquences : l'accroissement des délits et des crimes, l'augmentation de la police, le renforcement de la législation répressive, la révolution, le changement de gouvernement, la modification des rapports de l'Eglise et de l'Etat, le bouleversement complet de la figure morale d'un peuple. N'envisager que ses résultats immédiats, c'est sûrement s'égarer et risquer de produire une maladie générale pour obtenir un bien local et passager.

Dans le domaine de l'histoire et de l'art économiques, l'empire du principe de l'interdépendance sociale est souverain. Mais à ce domaine exclusivement se limite son empire. Ce principe n'a rien à faire dans la science économique, ni dans la science exacte, ni dans la science empirique. Autant il est utile, fécond et nécessaire même en économie politique historique et pratique, autant il est sans relevance et même nuisible en économie politique théorique.

La science empirique cherche à discerner, dans le monde réel, des faits généraux et des relations plus ou moins régulières entre ces faits généraux.

Or pour décrire et définir un fait économique qui se représente un certain nombre de fois — comme l'achat, la vente, la monnaie, la division du travail, la banque, — pas n'est besoin d'indiquer ses rapports avec les éléments du milieu. Dénombrer et déterminer ces rapports serait étendre à perte de vue et même rendre impossible la science empirique parce qu'elle deviendrait sans limite.

S'agit-il d'établir la relation empirique qui unit deux faits économiques généraux — comme le capital et l'intérêt — cette relation peut très bien être découverte par l'observation des variations concomitantes de ces deux seuls phénomènes. Communément on admet qu'une accumulation du capital disponible provoque une chute du taux d'intérêt. Cette relation générale n'est pas absolue : le capital peut doubler sans que le taux d'intérêt tombe de moitié, l'intérêt peut même être stable quand le capital diminue. La loi est empirique ; elle exprime *quod plerumque fit.* L'accumulation du capital peut d'ailleurs provenir d'une guerre heureuse, d'une politique habile, de l'épargne, de l'abolition de la main-morte, d'une découverte scientifique, d'une multitude de causes de nature très diverse. Mais la relation qui unit le capital et le taux d'intérêt en est indépendante. Elle reste ce qu'elle est en dépit de la diversité des facteurs influant sur l'accumulation. Quelle que soit l'origine de cette accumulation, il reste vrai qu'un accroissement du capital libre tend à diminuer l'intérêt des placements.

Ainsi donc la science empirique peut parfaitement accomplir sa double mission — la définition des formes économiques et la découverte des relations constantes entre ces formes — sans sortir du monde économique. L'astreindre à dénombrer et à étudier tous les rapports sociaux que soutiennent les formes et les relations dont elle poursuit la recherche, c'est lui proposer un hors-d'œuvre contre lequel protestent les principes d'ordre, d'unité et de division du travail qui sont à la base même de toute science.

Est-ce à dire que le théoricien empiriste nie l'interdépendance des faits sociaux ? Bien au contraire. Il l'affirme positivement. Il prétend étudier les prix *réels*, les ventes *réelles*, les salaires *réels*, les intérêts *réels* et les rapports *réels* unissant ces phénomènes. Il les considère

tels qu'ils sont en fait, posés hors de toutes leurs causes et quelle que soit la nature de ces causes. Il les prend pour ce qu'ils sont, résultats synthétiques d'un ensemble complexe d'antécédents hétérogènes. Mais par méthode il se désintéresse de ces antécédents, il les ignore volontairement. Il limite sa vue à leurs effets économiques et aux rapports entre ces effets. Il photographie l'ordre économique dans son cadre social, mais s'arrange pour que le cadre n'apparaisse pas sur la photographie.

La science empirique tient compte de l'interdépendance sociale, elle ne l'étudie pas. La preuve qu'elle en tient compte est simple : ses lois diffèrent profondément des lois exactes. Pourquoi ? Parce que les lois exactes nous indiquent précisément ce que serait l'ordre économique, s'il constituait un domaine fermé sur lequel n'aurait prise ni la morale, ni la religion, ni la politique, ni aucun autre fait social. Les lois empiriques supposent le fait de l'interdépendance et les lois exactes nous font voir le mode d'être de l'ordre économique au cas où l'interdépendance n'existerait pas : voilà la raison de leurs différences.

On soupçonne maintenant la complète inutilité du point de vue de la solidarité sociale dans la recherche exacte. Celle-ci a pour objet l'ordre économique tel qu'il serait, s'il provenait tout entier des trois éléments économiques simples se combinant entre eux sans être influencés par aucun agent extérieur, c'est-à-dire si les résultats de leur action réciproque n'étaient pas à chaque instant modifiés par l'intervention des autres séries sociales avec lesquelles ils sont en liaison constante. La recherche exacte fait abstraction négative de l'interdépendance. Ses lois sont purement hypothétiques, elles visent un monde irréel.

Est-ce à dire qu'elles soient sans utilité, ni portée ? Nous avons déjà dit qu'elles ont par rapport à la recherche empirique une valeur de suggestion et de contrôle. Elles en ont une autre, plus lointaine, il est vrai, mais très sérieuse pourtant. Elles rendront possible une interprétation scientifique de l'histoire.

Les faits économiques ne sont pas les seuls accessibles à la

méthode exacte. Tous les faits sociaux peuvent être traités par ce procédé. Il y a une théorie exacte du droit, de la religion, de l'esthétique, de la politique, de chaque ordre de manifestations sociales. Donnons quelques exemples.

Quel est le mobile prédominant de l'activité juridique ? C'est la tendance à la sécurité. Les individus se sentent dans l'incertitude quant à leurs biens, quant à leur personne : ils redoutent les violences du dehors. Les faibles sont surtout opprimés par cette crainte. Ce sentiment commun amène chacun à désirer des limites à la volonté individuelle et à sentir quelles doivent être ces limites. Une conscience commune s'élabore ainsi spontanément et des règles d'action s'instituent. On sent aussi que l'observation de certaines de ces règles ne peut être abandonnée à la libre appréciation de chacun, mais doit être assurée. Les règles dont l'exécution est ainsi assurée par quelque organe coercitif constituent le droit. La science exacte du droit consiste à rechercher ce que serait l'édifice juridique, s'il était produit tout entier par la tendance commune à la sécurité. Le droit réel, si même il résulte principalement de cette tendance, procède d'autres causes encore. Beaucoup de règles juridiques actuelles sont des préceptes religieux laïcisés, d'autres sont la consécration légale de violences exercées autrefois, d'autres enfin sont des mesures politiques destinées à fortifier l'Etat plutôt qu'à garantir la sécurité des sujets. Une foule de causes, parallèles ou opposées à la sécurité, collaborent à la création du droit réel. Le droit réel est différent du droit pur. La théorie empirique ne coïncide pas avec la théorie exacte du droit, ni au point de vue du contenu, ni au point de vue de la valeur. Entre les deux, il y a la même différence qu'entre l'économie empirique et l'économie exacte. L'une est applicable à la réalité dont elle est directement extraite, l'autre est hypothétique. L'une nous fait connaître des régularités approximatives, l'autre émet des lois rigoureuses.

Il y a de même une esthétique exacte et une esthétique empirique. Que serait l'œuvre d'art, par quelles règles seraient régies son inspiration, son expression et sa réalisation, si la recherche du beau, mobile prédominant de l'artiste, était sa source génératrice unique ? Mais

l'artiste est assujetti à d'autres nécessités que la poursuite du beau. Il doit vivre. Il doit plaire. Son inspiration est commandée par le goût du jour et par l'opinion publique. Le choix du sujet lui est imposé par le client. Il travaille pour l'Eglise, pour l'Etat ou pour le bourgeois, régi par des buts et des règles qui ne sont pas ceux de l'esthétique pure. Il travaille avec les matériaux qu'il a sous la main et qui ne sont pas toujours appropriés. Il travaille plus ou moins vite selon les délais que lui laissent ses besoins d'existence ou les exigences du marchand. L'œuvre d'art créée sous l'empire du sentiment du beau, est modifiée dans son élaboration et sa réalisation par mille contingences extérieures à l'art pur, empruntées au milieu social. L'œuvre d'art *réelle*, telle qu'elle subsiste hors de *toutes* ses causes, voilà l'objet de l'esthétique empirique. L'art *pur*, tel qu'il subsisterait, si l'amour du beau en était générateur exclusif, voilà l'objet de l'esthétique exacte.

La religion n'échappe pas non plus à cette classification dichotomique. Par essence elle est une croyance à une communauté d'origine, à une paternité supérieure, réelle ou mystique, sur laquelle se fonde le sentiment de la fraternité humaine. Que serait la religion ; quels seraient sa structure intime, ses institutions, ses pratiques, ses dogmes secondaires, si tout en elle dérivait de son mobile spécifique ? Tel est le problème exact de la science des religions. Dans le fait, toute religion est adaptée aux multiples circonstances économiques, politiques, scientifiques, sociales en un mot, du milieu où elle évolue. Son cours *réel* est différent du cours que faisait prévoir la théorie exacte. Ce cours réel, sa description, les rapports internes qui le constituent sont l'objet de la théorie empirique qui procède par la comparaison historique et statistique des religions vécues ou vivantes.

Inutile de poursuivre plus loin la liste des exemples. Toutes les catégories de manifestations sociales sont susceptibles d'être traitées au point de vue exact et au point de vue empirique. Supposons achevée la série des sciences sociales exactes. Il sera possible de les combiner entre elles et de constituer une sociologie synthétique qui nous donnera l'intelligence scientifique des phénomènes historiques.

Tout phénomène particulier est en effet susceptible d'intelligence

historique et d'intelligence scientifique. Dans la connaissance scientifique on se représente le fait comme un cas particulier de lois générales. Le fait résulte de la rencontre d'un certain nombre de lois. Ces lois sont connues d'avance et par ailleurs. Il s'agit de déterminer dans quelle proportion chacune est intervenue pour que de leur concours surgît précisément le fait à expliquer. Le problème est un problème de composition de forces. Dans la connaissance historique, ou bien la conception de l'événement comme résultat d'une combinaison de lois générales n'existe pas ou, si elle existe, les lois mêmes sont inconnues : cette ignorance nous réduit à la description extérieure du phénomène et à la détermination, approximative et hasardée, de son degré de liaison avec les événements antérieurs, concomitants et subséquents. La connaissance scientifique présuppose la constitution des sciences sociales, leur arrangement en système, leur coordination synthétique. Jusqu'alors la seule connaissance possible est l'historique ; mais, incomplète, imprécise, c'est un état d'intelligence provisoire qui ne satisfait pas pleinement l'esprit, avide de toucher le fond des choses.

Comment les disciplines sociales exactes, combinées entre elles, nous permettront-elles de sortir de cet état provisoire ? Une réalité étant empiriquement constatée, les disciplines exactes nous suggèrent ses causes possibles, l'observation des faits révèle quelles sont de ces causes possibles celles qui ont effectivement agi. Tel est le principe. Il est assez abstrait. Un exemple apportera les clartés nécessaires.

Soit le fait de la fréquence croissante des grèves au XIXe siècle. La statistique comparée établit ce fait. C'est une plaie dont souffrent toutes les nations : France, Angleterre, Allemagne, Italie, États-Unis, aucune n'est indemne.

Quel est l'enseignement de l'économie exacte sur les grèves ? Que les hommes recherchent toujours le plus fort gain ; que si l'intérêt de l'un est opposé à l'intérêt de l'autre, un conflit peut surgir ; que si l'antagonisme s'avive, les conflits augmentent en nombre, en étendue et en durée.

S'il y a aggravation ou atténuation d'antagonisme entre patrons et ouvriers, c'est l'observation des faits qui nous le dira, et elle nous dit que les salaires progressent dans toutes les grandes nations indus-

trielles, mais moins rapidement que les profits ; cependant, l'écart qu'elle constate ne suffit pas à expliquer la formidable multiplication des litiges entre employeurs et employés.

La loi économique exacte des grèves, qui tend à expliquer tout fait de ce genre par une aggravation de l'antagonisme des intérêts, est ici en défaut. Elle éclaire une part du phénomène. Mais il reste de l'inexpliqué. La raison en est qu'elle n'est pas seule à agir dans la genèse des conflits du travail. Elle entre de concert avec d'autres lois exactes, étrangères à l'économie, qui viennent inhiber ou renforcer son action.

La théorie exacte de la religion nous apprend que l'idée de fraternité divine et de fraternité humaine est propre à restreindre les conflits entre individus : elle modère l'âpreté dans la poursuite du gain, elle engendre des dispositions conciliantes, elle fait naître des sentiments d'harmonie et de bonne entente. Si l'idée religieuse faiblit, si la foi disparaît, tout frein est enlevé aux mauvais instincts. Les appétits s'entrechoquent, les conflits se multiplient. Voilà une cause possible de la plus grande fréquence des grèves. Est-il constaté que, chez les grandes nations industrielles, la foi meurt dans les esprits, cette cause possible devient une cause réelle qui ajoute son effet à la cause économique.

Imaginons que la loi économique exacte des grèves, que la loi religieuse exacte capable de se composer avec la précédente pour soutenir son action, ne suffisent pas encore à l'explication du phénomène. Il faudra, pour le reste, recourir à une troisième science sociale exacte, à la théorie juridique exacte.

Celle-ci enseigne que le droit est issu de la tendance commune à la sécurité, que si la grève apparaît avant tout comme une atteinte à la sécurité, elle sera un délit réprimé par la loi. Inculpés de rébellion ouverte contre la loi, ses auteurs seront passibles de pénalités sévères dont la crainte préviendra bien des conflits. Mais, dans le fait de la grève, on peut distinguer, d'une part, la suspension du travail qui en elle-même ne porte préjudice ni à la sécurité des personnes, ni à la sécurité des biens ; et, d'autre part, les actes de violence et de pillage, commis par des individus en grève. Ces actes, seuls opposés à la

sécurité publique, resteront défendus et punis, tandis que la suspension collective du travail sera érigée en droit: on la considérera comme une arme légitime dont l'ouvrier, sans tomber sous la vindicte des lois, pourra se servir. A la faveur de la légalité et de l'impunité, il y aura recrudescence de grèves.

On voit donc que l'évolution dans la conception juridique des grèves est une cause possible de leur multiplication. Cette évolution, s'est-elle produite dans les grandes nations industrielles ? La parole est aux faits. Si cette évolution s'est produite, la cause possible devient une cause réelle dont l'action s'ajoute à celle des facteurs économiques et religieux.

Ou bien la composition des trois lois exactes, à aucune desquelles prise isolément le phénomène n'est adéquatement conforme, donne une explication intégrale, ou bien un résidu encore s'est montré réfractaire. Dans ce cas, il faut faire appel aux enseignements des autres sciences sociales exactes, voir quelles causes possibles elles assignent au phénomène et vérifier ensuite par l'observation lesquelles, parmi ces causes, ont été réalisées et dans quelle mesure elles sont intervenues. Ce travail d'investigation progressive sera prolongé jusqu'à ce que plus rien dans le phénomène ne résiste à l'intelligence, jusqu'à ce que la connaissance en soit scientifique, exacte et complète.

En définitive, tout fait social réel est complexe. Il est économique par un de ses côtés, juridique par l'autre, religieux par ailleurs, politique sous un quatrième aspect ; il tient de tous les éléments de son milieu. C'est *a potiori*, c'est-à-dire en portant l'attention sur son caractère prédominant, qu'on peut le ranger dans une classe particulière. Complexe dans sa nature, il l'est aussi, comme on vient de le voir, dans sa cause, et son explication exhaustive ressortit aux diverses disciplines sociales combinées. L'exemple donné montre aussi la marche à suivre dans cette explication.

Les disciplines exactes sont indépendantes de la réalité. Une discipline exacte a pour objet une abstraction : *homo œconomicus*, *homo juridicus*, *homo estheticus*, *homo religiosus*... Elle nous montre ce que serait un ordre de faits, si sa cause principale était sa cause

unique. Mais chacune des causes accessoires qu'elle néglige, est à son tour considérée comme cause unique dans un nouvel ordre de faits où elle joue le rôle prépondérant et où elle fera précisément l'objet d'une autre discipline exacte. L'ensemble des disciplines exactes fait donc connaître l'ensemble des causes capables d'intervenir dans la production d'un fait. Pour nous rendre compte du nombre de ces causes et du sens de leur action, nous mettons tour à tour en scène, chacune d'elles dans des cas hypothétiques que nous faisons les plus suggestifs possibles : nous les y regardons jouer seules, à l'exclusion de toute autre. Mais quel est leur véritable personnage dans le cours de la vie réelle ? C'est à l'observation historique et à la théorie empirique de nous le dire.

En tout cas, toutes les sciences sociales particulières doivent entrer en jeu pour arriver à l'intelligence intégrale de n'importe quel fait historique. Car tout fait historique a sa cause dans l'interdépendance des manifestations collectives. Si l'idée du « consensus », pour employer l'expression comtienne, domine et oriente la méthode d'une science sociale, celle-ci n'est ni le droit, ni l'économie, ni aucune discipline particulière, mais la sociologie générale, la synthèse universelle des diverses sciences exactes. Le point de vue de l'interdépendance est nuisible en économie exacte, indifférent en économie empirique, nécessaire en économie politique historique et pratique, absolu dans une sociologie générale qui aurait pour objet l'interprétation scientifique de l'histoire : telle est notre conclusion, telle est celle de K. Menger, telle est aussi, avec quelque réserve, la conclusion d'Ad. Wagner.

Wagner accepte la distinction de l'économie exacte et de l'économie empirique. Mais il refuse de rejeter jusqu'après la constitution de la sociologie générale, pour laquelle il a d'ailleurs une estime très médiocre, l'explication intégrale des faits économiques. Il veut tenter cette explication dès à présent. A cet effet, il commence par dénombrer et définir les divers mobiles d'activité capables de déterminer le cours des événements économiques. Voici la classification de ces mobiles : I. Le mobile économique : l'intérêt ; II. Le mobile juridique : la con-

trainte ; III. La vanité et l'honneur ; IV. Le mobile esthétique : le plaisir du travail ; V. Le mobile éthico-religieux : le sentiment du devoir. Il analyse chacun de ces mobiles, il indique leurs conditions d'activité, il précise leur rôle par des exemples. La contrainte est le mobile prédominant dans le travail servile. L'honneur professionnel exerçait une grande influence dans le régime corporatif. Le plaisir de l'action entre surtout en jeu dans les industries artistiques. Le sentiment du devoir agit principalement à l'armée et dans l'Eglise. Généralement on obéit aujourd'hui à l'intérêt et à la vanité. A vrai dire, l'intérêt est présent dans toutes et chacune de nos actions économiques. Il est à leur base. Mais son influence est toujours plus ou moins renforcée ou amoindrie par l'adjonction des autres mobiles. L'esprit mis en présence d'un fait économique, doit tâcher d'en rendre compte d'abord par le premier mobile. Le second mobile interviendra, si le premier a laissé quelque lacune dans l'explication. On aura recours au troisième, si la lacune subsiste en tout ou en partie après l'essai du second mobile. Le quatrième et le cinquième mobile seront appelés à leur tour, si c'est nécessaire. Il va sans dire que nous schématisons, outre mesure peut-être, la pensée de Wagner. Mais cela suffit à faire comprendre ce qu'il veut. Il ne se sépare de Menger par rien d'essentiel. Au lieu d'attendre que chaque mobile soit étudié sur son terrain de prédilection, le mobile juridique dans le droit, le mobile religieux dans les religions, le mobile esthétique dans l'œuvre d'art, il veut dès aujourd'hui fixer le rôle et la valeur de chaque mobile par rapport à l'ordre économique, quitte d'ailleurs à reviser et à perfectionner ses appréciations à mesure que l'avancement des autres sciences sociales apportera des clartés nouvelles. On ne peut contester la légitimité, ni même l'utilité de ce point de vue. Car la science doit éclairer l'action. Savoir pour prévoir, prévoir pour agir. Or la prévision sera d'autant plus certaine et l'action d'autant plus efficace qu'elles seront guidées par une connaissance plus complète. Si dès à présent on peut compléter l'économie exacte et l'économie empirique par des anticipations de sociologie générale, il est légitime et utile d'y recourir. L'économie politique pratique y a tout à gagner.

En fait, grâce à ses analyses psychologiques, Wagner arrive à prouver pertinemment le caractère utopique du socialisme égalitaire. L'idée égalitaire ne laisse subsister aucun mobile d'activité économique. L'intérêt disparaît, si des efforts inégaux sont rémunérés par des jouissances équivalentes. La vanité est le désir de s'élever au-dessus de sa condition ; l'honneur est le désir de maintenir le niveau du corps auquel on appartient ; où il y a égalité, il n'y a ni classes, ni honneur, ni vanité. Le plaisir du travail suppose le libre choix de la résidence et de la profession : comment maintenir cette double liberté en régime égalitaire ? Ne faut-il pas assurer à chaque carrière le contingent de bras dont elle a besoin ? L'inégalité des rémunérations, leur incessante variation qui poussent les travailleurs d'une industrie à l'autre, ne joueront plus dans la société nouvelle. Le sentiment du devoir est très peu efficace à l'état d'impératif pur ; mais sanctionné par la loi religieuse, il acquiert du prestige et de l'ampleur. Ni Dieu, ni maître, crie-t-on au nom de l'égalité. Le mobile éthico-religieux est tué. Reste la contrainte : c'est l'esclavage public, le despotisme collectif de l'Etat. Qu'a-t-on gagné à troquer un régime de liberté contre un régime d'égalité ? L'égalité dans la servitude n'a rien d'enviable. Nous sommes égaux, mais le gendarme est partout. Le despotisme collectif de l'Etat s'exercera par des organes qui seront des personnes. Celles-ci seront les supérieurs, tenant leur mandat de la collectivité, il est vrai, mais les supérieurs tout de même des autres citoyens. Renonçant à la liberté, le socialisme ne renonce-t-il pas du même coup à l'égalité ?

Le socialisme égalitaire ne laisse subsister aucun mobile d'activité économique. La réforme est dès lors jugée. Toute réforme peut être jugée par la mise en œuvre du même procédé. Voilà l'utilité de la correction apportée par Wagner à la méthode préconisée par Menger. Cette utilité est grande surtout pour la partie pratique de l'économie politique (1).

(1) Cfr. Wagner, *Grundlegung*, S. 73 sq. « Il n'est pas nécessaire d'approuver tous les résultats particuliers d'une recherche pour pouvoir louer la justesse de son point de départ. Grâce aux efforts de Menger, de son école et de ses partisans, la déduction a été remise en

IV.

Le réalisme économique.

Une nation n'est pas une somme d'individus. Sans doute, pour qu'il y ait nation, il faut une réunion de personnes. Mais l'être de la nation n'est pas celui de la collection. Il consiste dans les rapports existant entre les membres. Ces rapports durent, les individus passent. Les individus naissent, croissent, meurent et sont remplacés par d'autres individus. Malgré cet incessant renouvellement des personnes auxquelles s'appuient les rapports sociaux, ceux-ci subsistent identiques à eux-mêmes. Le droit, la langue, la religion, l'écriture, l'architecture, les institutions politiques et économiques demeurent semblables à eux-mêmes pendant un temps notable, quoique dans le même intervalle les personnes qui créent ces rapports et y sont soumises, soient remplacées un grand nombre de fois. L'être de la nation consiste donc dans les rapports durables et persistants, se maintenant avec leurs caractères propres, malgré la mobilité des parties élémentaires.

Cette identité des rapports sociaux, en dépit de l'incessante variation des individus, prouve qu'une société n'est pas une simple pluralité de personnes juxtaposées. Elle prouve qu'une société est une véritable individualité. Composée d'éléments discontinus et indépendants, variables et passagers, la nation maintient néanmoins sa forme propre. Il y a en elle une force particulière, un principe d'unité supérieur aux individus et dominant les individus. Régis par ce principe, les individus prennent de force certaines positions, manifestent certaines activités, entrent dans certains arrangements, se soumettent à certains rapports qui leur préexistent et leur survivent. La persistance de rapports fixes

honneur dans la science économique allemande, malgré les prétentions opposées de l'école historique. Mérite considérable, même aux yeux de ceux qui, comme moi, croient occuper dans les questions de méthode une position moyenne. Mes divergences avec Menger, sur la théorie de l'utilité limite et sa portée, sur la méthode et le système économiques, ne m'empêchent pas de reconnaître la haute valeur de l'œuvre de Menger et de son école ». Cf. aussi S. 63-64 et passim, l'éloge de Menger.

et définis entre éléments mobiles et variables est l'indice non équivoque d'un principe d'unité produisant cette persistance. Ce principe n'est ni dans un individu, ni dans quelques individus, il est au-dessus des individus et dominateur des individus. Car ceux-ci durent moins longtemps que les rapports sociaux dont il s'agit d'expliquer la persistance par le principe d'unité.

L'indépendance mutuelle des personnes et leur activité relativement autonome n'est pas un obstacle à l'individualité de la nation. Car l'homme lui-même est formé de cellules relativement autonomes, agissant avec une certaine indépendance. Cela n'empêche pas l'homme d'être plus qu'une colonie de cellules, d'être une véritable individualité. Les cellules à leur tour sont formées d'atomes, pourvus chacun d'une activité propre. La cellule est cependant une individualité, car ses formes persistent, malgré l'incessant renouvellement des atomes. L'individualité est attestée par la persistance des formes dans un tout où les parties changent constamment. Il faut concéder l'individualité à la nation ou la refuser à l'homme, à l'animal, au végétal, à la cellule, à l'atome : il n'y a pas de milieu. Entre l'homme et la nation, il y a la même différence de nature, la même irréductibilité qu'entre les faits chimiques et les faits biologiques, qu'entre les faits biologiques et les faits psychologiques. Il y a un règne social comme il y a un règne humain, un règne animal, un règne végétal et un règne minéral. La parité est absolue.

De là cette importante conclusion méthodologique. L'activité nationale n'est connaissable que par l'observation directe. La déduire de l'activité psychologique, c'est méconnaître sa nature propre, c'est la rabaisser au niveau d'une simple pluralité d'actions personnelles juxtaposées. Au contraire, elle est création immédiate de la nation agissant dans son unité comme un immense sujet sentant et pensant à sa manière, pourvu de besoins spéciaux et travaillant pour leur satisfaction. On tombe dans le sophisme *cum hoc, ergo propter hoc* en la considérant comme l'œuvre de l'homme et de ses tendances subjectives. Les méthodes psychologiques, la déduction exacte en particulier, sont radicalement impuissantes à construire une théorie sociale.

Or l'économie politique a pour objet, non l'activité économique de l'homme, mais l'activité économique nationale. Les phénomènes du crédit, de la circulation des richesses, de la division du travail, du marché ont leur siège dans la nation comme telle. Ils sont de nature organique. Ils ne sont pas des produits de la législation, ou d'un accord préalable des volontés. Ils n'ont été ni connus, ni prévus, ni voulus, ni réalisés comme tels. Merveilleusement adaptés aux nécessités de la nation, ils ne procèdent pourtant d'aucun calcul intentionnel. Cette adaptation ne peut s'expliquer par l'individu, puisqu'elle n'a été, avant de se former, dans les vues de personne.

La division technique du travail à l'usine s'opère par l'intelligence et la volonté d'un chef. Elle est une pensée, puis une intention, et enfin une réalité. Elle s'explique adéquatement par les buts et les mobiles subjectifs du chef. Il n'en est pas ainsi de la division sociale du travail, de la répartition des métiers dans la nation, de l'équilibre des spécialités professionnelles. Personne n'a présidé à l'arrangement. Personne n'a stipulé qu'il y aurait tant de professions, ni tant de maçons pour tant de menuisiers ou de mécaniciens ou de vignerons. Et cependant tous ces métiers existent, ils existent dans la proportion convenable pour les besoins de la société. Tout homme, par hypothèse, a travaillé sous la suggestion de son intérêt, sans se préoccuper de savoir si son activité s'unirait à celle du voisin de manière à s'harmoniser à l'ensemble des besoins de la nation. Et malgré cela, l'adaptation se produit généralement. L'explication psychologique et finaliste, l'explication par l'intérêt est ici en défaut. Il reste à concevoir cette adaptation comme un effet immédiat de la nation agisssant dans son unité. La nation est une réalité supérieure. Elle ne se comporte pas d'après les règles de la psychologie individuelle. Elle obéit à des lois propres dont la connaissance relève de l'observation immédiate. Son activité économique est irréductible à l'intérêt privé et ne peut se résoudre en activités individuelles nées chacune de la tendance au bénéfice maximum. L'atomisme de la méthode exacte en économie politique est sans fondement ni portée.

Voilà le plaidoyer du réalisme contre la théorie économique exacte et en général contre toute théorie sociale exacte. Quelle est sa valeur?

D'abord, peut-on accepter que la nation soit une individualité? L'argument tiré de la persistance des formes sociales est-il probant? Une forêt maintient sa physionomie propre, quoique les arbres et les plantes s'y renouvellent incessamment. Est-elle une individualité? Un édifice reste lui-même, quoiqu'on en remplace les portes, les fenêtres, les solives et les toits. Est-il une individualité? Après trente ans de service, toutes les pièces d'une machine ont été successivement renouvelées. Elle n'a pas cessé d'être elle-même. Elle n'est cependant pas une individualité. Le signe de l'individualité n'est pas la persistance des formes au milieu d'éléments mobiles. La nation n'est pas une individualité.

L'activité économique d'un peuple n'est pas une création immédiate du peuple agissant comme sujet personnel. Elle est une résultante d'actes économiques privés mis ensemble et opérant de concert. La connaître, c'est en discerner les éléments les plus simples, les éléments psychologiques.

Suppose-t-on d'ailleurs qu'entre l'homme et la nation, entre la forme individuelle et la forme sociale de l'activité économique il y a différence de nature, irréductibilité fondamentale, encore est-il qu'une réunion d'hommes, une *sommation* d'actes économiques privés conditionne l'existence de la nation et de ses manifestations économiques. Pas de peuple sans citoyens. Pas de division du travail sans travailleurs. Pas de concurrence sans concurrents. Pas de marché sans vendeurs, ni acheteurs. A ce titre un des facteurs de l'explication de la forme sociale de l'activité économique réside dans sa forme individuelle. Soutenir qu'il n'y a ni rapport de cause à effet, ni rapport de condition à conditionné entre l'une et l'autre, c'est mépriser les faits les plus évidents.

Soit. La méthode psychologique est légitime. Mais la déduction exacte l'est-elle autant? Si l'homme se laissait toujours et partout

dans son activité économique guider par l'intérêt, elle aurait sa valeur et sa justification. Il n'en est pas ainsi. L'homme obéit dans chacune de ses démarches extérieures à un nombre considérable de motifs combinés. La psychologie étroitement utilitaire de la méthode exacte est insuffisante.

Ici la réponse est aisée. Remarquons d'abord que les sciences naturelles exactes sont dans le même cas. Elles partent toutes de suppositions irréelles. La mécanique suppose que les corps se meuvent dans le vide, que les frottements sont nuls, que les forces sont constantes, que les mobiles ne rencontrent aucun obstacle, autant de conditions que la nature ne réalise jamais. Toutes les propositions d'hydrostatique et d'hydrodynamique concernent l'eau pure, et on sait que la nature n'en présente jamais. A la base des sciences exactes il y a toujours des hypothèses qui ne sont pas empiriquement vraies. L'économie politique exacte leur ressemble sous ce rapport.

Elle n'a d'ailleurs pas la prétention d'expliquer adéquatement la réalité. Elle limite sa portée à un aspect du monde phénoménal. Elle constate que parmi les motifs d'activité économique, il y en a un, l'intérêt, plus important et plus influent que les autres, et elle recherche ce qui se *passerait* s'il agissait seul sans avoir à s'accommoder aux frictions d'autres motifs. Elle admet en outre qu'aucun fait social réel ne peut être expliqué intégralement par aucune des disciplines exactes en particulier. Pour en avoir l'intelligence complète il faut recourir à leur ensemble.

Restent les faits organiques. Ni prévus, ni voulus, ni poursuivis comme buts par personne, peut-on les déduire de motifs ? Par nature, ne sont-ils pas réfractaires à la méthode exacte ? — S'ils y sont réfractaires, la tentative de les soumettre à cette méthode le prouvera suffisamment. Après cette preuve — mais après cette preuve seulement — il faudra se résigner à les traiter exclusivement par l'observation directe et par la considération de l'organisme social agissant comme tout unitaire. Ainsi fait le biologiste. Il tente de réduire l'organisme vivant à une série d'éléments et d'actions chimiques. Mais il rencontre des faits qui résistent à cette analyse. Il se heurte à un

résidu qui échappe à l'explication atomiste. Il voit des phénomènes dont la production ne se comprend que par un recours au sujet organique pris dans sa totalité. Il y a des réactions qui se passent *in vivo* et ne s'opèrent pas *in vitro*. Le fait chimique, dans ce cas, loin de produire le fait biologique, en est au contraire dérivé et y trouve son explication. Ainsi en est-il dans le domaine économique : il y a peut-être un résidu qui échappe à l'atomisme et pour lequel l'empirisme est le seul procédé possible d'investigation.

Mais il est faux de prétendre que ce résidu englobe tous les faits organiques ou, pour parler plus exactement, tous les faits sociaux de production organique. D'abord précisons bien la nature de ceux-ci. Ils s'opposent aux faits sociaux de production téléologique. Un fait social est de production téléologique chaque fois qu'il a été d'abord conçu et voulu, puis réalisé dans la forme même où il a été conçu et voulu. Telle une loi, telle une institution créée par voie d'autorité, telle encore une coutume issue de l'imitation d'un personnage en vedette. Ces produits de la réflexion s'expliquent assurément par les idées, les sentiments et les volontés de ceux qui les ont provoqués. La méthode psychologique est ici certainement adéquate et d'ailleurs cela n'est pas contesté.

Les faits sociaux organiques sont au contraire des produits spontanés. Ils n'ont été ni prévus, ni poursuivis comme tels. La réflexion n'a pas présidé à leur naissance. Cette absence d'une lumière spéciale pour éclairer leurs origines ne leur confère toutefois pas une essence différente. A preuve que le même phénomène, suivant les circonstances, sera de production organique ou de production téléologique. La monnaie, comme nous avons essayé de le montrer, peut s'instituer spontanément sous la pression des besoins ; elle est créée artificiellement par les métropoles dans les colonies. Cela ne change rien à ses propriétés. Dans les deux cas, elle reste identique dans sa nature, et dans ses fonctions. On refait consciemment ce qu'on a fait une première fois spontanément en mettant en œuvre les mêmes processus, en accomplissant les mêmes mouvements, en excerçant les mêmes activités. Les biais sont moins nombreux, l'orientation plus sûre, la célérité plus

grande. Rien n'est changé quant au résultat final. Les faits de production organique procèdent eux aussi d'efforts humains agencés d'une certaine manière : mais cet agencement n'est pas intentionnel. Telle est l'unique différence entre eux et les faits téléologiques.

Comment expliquer que des activités humaines, sans entente préalable, sans direction centrale, arrivent à converger entre elles de manière à former un tout unitaire adapté aux besoins de chacun et aux exigences de la nation ?

Considérons les hommes antérieurement à tout développement. Il n'y a en eux rien d'actuel. A raison de l'identité de nature, ils présentent les mêmes pouvoirs d'action. Mettez ces pouvoirs dans le même milieu extérieur. Les mêmes buts se présenteront à toutes les consciences, les mêmes motifs pousseront aux mêmes actes. Sans accord préalable, chaque homme se mouvant dans la plénitude de son indépendance, des manières uniformes de penser, de sentir et d'agir vont s'instituer. L'uniformité ne sera pas absolue toutefois. Ce serait la négation de l'individualité humaine et l'affirmation de l'homogénéité complète du milieu : deux erreurs manifestes. L'uniformité absolue implique toujours ou direction centrale, ou impulsion d'une volonté forte ou accord préalable des individus. L'uniformité absolue d'ailleurs ne subsiste pas longtemps. Sous l'action de l'individualité humaine, sous l'action du milieu toujours imparfaitement homogène, de petites divergences nouvelles réapparaissent qui seront à leur tour unifiées par les mêmes procédés. Ainsi la coutume adaptée aux besoins de tous et aux exigences du milieu, dans ce qu'elle a d'organique, comme dans ce qu'elle a de téléologique, s'explique tout entière par le jeu de la motivation.

Une coutume établie peut se transformer complètement et même se muer en son contraire par la vertu du processus que Wundt a décrit sous le nom d'hétérogénie des buts (1).

Quand l'homme poursuit un but, il lui arrive rarement de le réaliser exactement. Il produit plus et moins que son but. Alors que certains éléments n'en sont pas atteints, des effets à côté sont obtenus, effets

(1) *Ethik*, Bd. I, S. 274-5.

qui n'étaient pas entrés dans le champ de ses prévisions, ni de ses intentions, mais qui étaient cependant nécessairement liés avec les effets voulus et en partie réalisés. La liaison était lointaine et par là même échappait à une vue anticipée. En d'autres mots, nous ne prévoyons pas toutes les conséquences de nos actions. Mais parmi les conséquences atteintes et non prévues, quelques-unes peuvent être considérées comme heureuses, acceptées après coup comme des fins désirables et prises ensuite comme des mobiles d'activité. On en poursuit l'exécution volontaire, mais à nouveau des effets à côté se réalisent, qui, devenus à leur tour des motifs, seront producteurs d'activité nouvelle. A la longue on a obtenu des résultats très différents de ceux qui étaient représentés dans le motif initial, ou bien le résultat initial s'est maintenu par l'effet de motifs tout différents des motifs originaires. Wundt a tâché de montrer comment, sous l'action de ce processus, certaines coutumes, comme le repas d'enterrement, l'habitude de choquer les verres, de donner des pourboires, dérivent d'anciennes pratiques religieuses toutes différentes.

Le culte des dieux hospitaliers exigeait qu'on invitât le visiteur à la table familiale. Le repas commun consacrait entre la famille et son hôte une alliance scellée par les divinités du foyer. L'invitation au repas familial se faisait en offrant au nouvel arrivé le vin, le pain ou le sel. Mais avec la disparition de la croyance religieuse, l'offrande du pain, du vin ou du sel, l'invitation à partager le repas de la maison se transforma en un acte d'humanité vis-à-vis de l'étranger, un acte de bienveillance vis-à-vis de personnes dont à l'occasion on attendait le même service : restaurer le visiteur qui, à l'époque où la population était clairsemée, venait certainement de très loin, fut le but poursuivi. On ne songeait point à cela, quand le rite des dieux hospitaliers commandait l'usage. La population devenant plus dense et les maisons plus rapprochées, le visiteur fut censé venir de lieux moins écartés et on se contenta de le rafraîchir en lui offrant la boisson. Enfin, dans les villes, la pratique de nourrir ou de rafraîchir tous les visiteurs eût été une charge trop onéreuse. On se contenta de donner à boire aux ouvriers qu'on occupait temporairement et qui avaient besoin d'être

soutenus dans leur effort, aux domestiques d'amis apportant des messages, à qui on ne pouvait offrir un salaire et dont il était cependant utile de se concilier les sentiments. Les affaires se développant, la vie marchant à pas plus rapides, on vit se produire la dernière métamorphose du vieux symbole : la boisson fut remplacée par une somme d'argent que le donataire pouvait employer à n'importe quel usage.

Ainsi est né le pourboire. Le pourboire est devenu une sorte de salaire. Il rémunère des services dont le prix est arbitrairement fixé par celui qui les a reçus. Donner un pourboire à un égal est une injure. L'accepter est l'aveu d'une infériorité. La coutume primitive de fraternité et d'égalité s'est transformée en une autre qui exprime la subordination des classes et l'inégalité sociale. Le don gratuit est devenu la rémunération d'un travail (1). Il est certain que nos lointains ancêtres n'ont ni prévu, ni voulu cette institution du pourboire. Elle est, cependant, née de leur activité religieuse. Elle est d'origine organique.

Malgré cela, elle s'explique tout entière par des principes psychologiques : l'identité des pouvoirs d'action qui sont en jeu, l'identité des circonstances extérieures auxquelles l'homme emprunte ses représentations, l'hétérogénie des buts successivement poursuivis. Une manière générale de sentir, de penser ou d'agir évolue de façon uniforme chez tous les individus d'un groupe : l'évolution a pour cause le changement des motifs ; le changement des motifs s'explique, à son tour, par le fait que les contenus de nos actes ne coïncident jamais exactement avec les contenus des motifs ; l'uniformité du changement provient de ce que les individus, partis d'un point initial commun, travaillent avec les mêmes facultés dans des circonstances semblables. Remarquons, d'ailleurs, qu'un fait social n'est jamais purement organique : le cours spontané des événements est à chaque instant altéré, en vue d'une meilleure adaptation des phénomènes, par l'intervention d'un homme de génie, par l'immixtion de l'Etat, par l'imitation volontaire, par des accords entre individus. Tout fait social est organique et téléo-

(1) *Ethik*, Bd. I, S. 122.

logique à la fois : mais par ses deux aspects il relève de la psychologie.

Si le fait social tout entier, organique et téléologique à la fois, relève de la psychologie, il relève aussi de la méthode exacte. Puisqu'il obéit à plusieurs mobiles, on peut se demander quel est son mobile principal et ce qu'il eût été, si ce mobile principal avait seul joué. Il ne sera pas inutile de le montrer par quelques exemples.

Le même homme travaille d'abord divers matériaux : le bois, le fer, le cuir et la pierre. Mais s'il se sent une aptitude spéciale pour le travail du fer et si les commandes sont suffisantes, il délaissera, sous la pression de son intérêt, le travail des autres matériaux pour se spécialiser dans le fer. Par la vertu de raisons analogues, un autre artisan se spécialisera dans le cuir ou la pierre ou le bois. Quatre professions se formeront ainsi, dont chacune à son tour pourra se subdiviser. Le corroyeur peut s'aperçevoir qu'il est plus habile dans la fabrication de chaussures que dans celle des articles de sellerie. Il s'établira cordonnier. Par la même raison, un autre corroyeur s'installera sellier. Où il n'y avait autrefois qu'une seule profession, il y en a désormais deux. La profession de ferronnier se subdivise de la même manière : il y a un fabricant d'armes, un fabricant d'instruments de labour, un fabricant d'ustensiles de cuisine.

Telle serait la marche organique de la division sociale du travail. Il va de soi que l'Etat peut intervenir pour l'accélérer, la retarder ou en changer l'orientation. La religion, à de certains moments, peut la figer et l'empêcher de progresser. Mille influences étrangères peuvent agir. La méthode exacte n'a pas à s'en occuper.

L'artisan s'établit naturellement là où il a chance de trouver des clients. Il réside à la ville. La ville est primitivement la forteresse où on se réfugie en cas d'alerte, le lieu où se célèbre le culte, la résidence du prince et de sa cour. Le peuple des campagnes y accourt pour les prestations militaires, pour les fêtes religieuses, pour les rapports avec l'administration. Elle est un centre de passage constant, de va-et-vient continu. Les artisans se dispensent dès lors de courir à travers la campagne. Sans s'être concertés, obéissant à la seule loi de l'intérêt, ils viennent se fixer en grand nombre à la ville

où ils trouvent facilement une clientèle abondante. Les paysans, au passage, s'approvisionnent chez eux des produits du métier. Ils donnent en échange des produits agricoles. A sa fonction politique, militaire et religieuse, la ville ajoute désormais une fonction économique: elle est le lieu des échanges entre la ferme et le métier, elle est l'endroit où se tient le marché. Le marché a une origine organique. Son utilité est évidente à tous. Le pouvoir communal le prendra comme but conscient d'activité, l'améliorera et le réglementera.

La ville est le centre du métier. Un équilibre s'y établit entre les diverses professions. Y a-t-il pléthore d'artisans dans une profession, un certain nombre d'entre eux ne réussissent pas à écouler leurs produits. Pour éviter d'être de ce nombre, chacun baisse ses prix et le métier cesse d'être rémunérateur. Il ne nourrit plus son homme. Cela détermine l'exode d'un certain nombre d'artisans et une baisse dans le recrutement de l'apprentissage. L'équilibre, après un certain temps, se rétablit. Nouveau phénomène organique, issu du jeu de l'intérêt individuel.

Que les faits organiques de l'activité économique d'un peuple soient accessibles à la méthode exacte, la preuve ressort de ces analyses. Si certains d'entre eux y répugnent, on les découvrira à l'essai. Mais il est arbitraire, antiscientifique et faux de les proclamer d'avance irréductibles à l'activité individuelle.

V.

Les formes de la méthode exacte.

En somme, la méthode exacte, c'est la méthode classique, celle d'Ad. Smith, de Ricardo, de J. B. Say, de Storch, de Rau, de von Thünen, des fondateurs de l'économie politique dans tous les pays. Avec une réserve pourtant, mais capitale : les fondateurs attribuent aux résultats de leur méthode une valeur empirique. Les lois auxquelles ils arrivent par déduction exacte sont considérées comme lois des faits, à l'égal

de celles qu'on découvre par l'observation. Ils ne se sont jamais rendu compte de leur caractère hypothétique. L'homme économique est pour eux l'équivalent absolu de l'homme réel et son activité est assimilable à celle de l'homme concret. Jamais ils n'ont soupçonné que le point de départ de leurs raisonnements était une hypothèse très éloignée parfois de la réalité. Rau a une telle confiance dans la méthode classique qu'il écrit : « L'existence des lois dont la déduction logique aura démontré la nécessité, sera effectivement confirmée par des expériences concordantes, à condition toutefois que les faits soient parfaitement jugés et complètement isolés de toutes les circonstances accidentelles » (1). L'observation directe de l'ordre économique est sans grande importance : simple contre-épreuve de la déduction, elle apporte tout au plus un supplément de preuve. Pratiquement on se dispense d'y recourir. Qu'est-il arrivé ? La déduction a accumulé les lois par douzaines. Ces lois se sont écartées de la réalité à mesure que la distance entre les premières prémisses et les dernières conclusions a augmenté. Le désaccord entre les faits et les lois est devenu évident. L'observation a renversé tout l'édifice des économistes classiques. Leur méthode est tombée en discrédit.

Et cependant la méthode classique n'est pas responsable. Les responsables sont les économistes qui ont fait en son nom des promesses imprudentes. Ils ont trop exigé d'elle en lui demandant d'expliquer la réalité. Telle n'est pas sa mission. Il a suffi de la ramener sous le nom de « méthode exacte » à ses limites naturelles pour lui rendre la place à laquelle elle a droit. Elle ne se préoccupe pas de la réalité. Peu lui importe que ses déductions soient en harmonie ou en désaccord avec les faits. Pour être vraies, il leur suffit de découler logiquement de l'hypothèse servant de point de départ. Elle fait connaître l'ordre économique non tel qu'il est, mais tel qu'il serait, si l'homme économique était son unique facteur. Et comme l'homme économique n'est jamais donné à l'état pur, l'accord des déductions avec les faits serait plutôt une preuve de la fausseté des déductions.

(1) Rau, *Lehrbuch der politischen Oekonomie*, 1826. Bd. I, § 10 u. 11, S. 5.

La restauration de ce point de vue dans les études économiques est l'œuvre de l'école autrichienne (1) et de son plus illustre représentant Karl Menger qui préludait à la réforme par son livre de 1871 : *Grundsätze der Volkswirthschaftslehre*, l'accomplissait et la justifiait adéquatement en 1883 par ses célèbres *Recherches sur la méthode des sciences sociales et en particulier de l'économie politique.*

L'école autrichienne accepte l'hypothèse de l'*homo œconomicus.* Mais elle la perfectionne. Elle l'approfondit davantage. Sa psychologie n'est plus épuisée par une définition en trois lignes. Elle fait l'objet d'une science complexe. On ne considère plus les besoins en gros, ni les biens en masse. On série les uns et les autres. On classe les besoins d'après leur degré d'urgence et les biens d'après leur degré d'utilité. Le degré d'urgence d'un besoin et le degré d'utilité d'un bien varient d'ailleurs d'après les circonstances. Un fil à plomb a une très grande utilité pour le maçon, une utilité nulle ou faible pour le médecin. Un verre d'eau est d'une grande utilité pour un homme assoiffé, d'une utilité moindre pour un homme désaltéré. La grandeur de l'utilité varie avec le degré d'urgence du besoin. Soit un Robinson nanti de cinq sacs de blé. Le premier sert à la subsistance du colon : il est le plus utile. Le second lui procure un complément de nourriture : l'utilité en est moindre. Le troisième est affecté à l'élevage de volaille : son utilité est plus faible encore. Le quatrième est mis en réserve pour les semailles de la saison prochaine : nouvelle diminution d'utilité. L'utilité du cinquième sac est minimale : il sert à nourrir un perroquet dont les farces amusent notre Robinson. L'utilité du sac le moins utile est appelée utilité-limite, utilité finale ou encore utilité marginale. C'est la notion maîtresse de l'école autrichienne.

L'utilité finale cause et détermine la valeur. Car si notre Robinson vient à perdre le premier sac qu'il destinait à sa subsistance, il ne se laissera pas périr de faim. Il le remplacera par le cinquième qui

(1) Sax, *Das Wesen und die Aufgabe der Nationalökonomie* (1884). — Böhm-Bawerk, *Grundzüge der Theorie des wirtschaftlichen Güterwertes* (1886) ; *Kapital und Kapitalzins* (1884-1889). — Wieser, *Der natürliche Wert* (1889).

était employé à nourrir le perroquet. Il ne souffre donc que de la privation de l'utilité-limite. C'est pourquoi celle-ci détermine non seulement la valeur du cinquième sac, mais encore celle de chacun des quatre sacs antérieurs dont l'utilité est cependant supérieure à l'utilité finale. Chaque fois que deux biens sont interchangeables, la valeur du remplacé ne peut excéder la valeur du remplaçant.

L'utilité finale est une fonction de la quantité. Un objet est-il à la disposition de chacun en quantité pratiquement illimitée, l'utilité finale est nulle et la valeur est zéro. C'est le cas de l'eau et de l'air. Un article est-il plus ou moins abondant sur le marché, son utilité finale varie et sa valeur oscille parallèlement (1).

Les applications du principe de l'utilité finale sont innombrables. Par lui on explique le taux de salaire et le taux d'intérêt, on explique comment le coût de production règle le prix de vente, pourquoi il y a sur le marché un prix unique pour toutes les denrées similaires etc. (2).

Ce principe a fait le tour de l'économie politique. Il est une clé qui ouvre toutes les serrures. C'est le plein triomphe de la déduction.

L'école autrichienne a rallié des partisans dans tous les pays. Sous le nom d'école psychologique, elle règne dans les deux mondes, surtout en Amérique où Clark (3), Patten (4) et d'autres sont ses principaux représentants. A elle se rattachent encore, mais à des degrés différents, Jevons (5) en Angleterre, Pierson (6) en Hollande, Landry (7) en France.

Le retour à la méthode classique, dégagée des prétentions exorbitantes des commencements, est marqué encore par l'école

(1) Cornelissen, *Les théories de la valeur*.

(2) Pour le détail de ces applications, voir Gide et Rist, *Histoire des doctrines économiques*, p. 612 et sq.

(3) *Philosophy of value*, 1881 ; *Distribution of wealth*, 1889 ; *Essentials of economic theory*, 1908.

(4) *Premises of political economy*, 1885 ; *Consumption of wealth*, 1889 ; *Theory of dynamic economics*, 1892.

(5) *Theory of political economy*, 1871.

(6) *Leerbock der Staats-huishoudkunde*, 1884.

(7) *Manuel d'économique*, 1908.

mathématique. Tous les concepts sur lesquels spécule la déduction exacte sont des concepts mathématiques. Ils représentent des besoins d'une certaine intensité. Cette intensité est mesurée par les biens matériels nécessaires à leur satisfaction. Les biens matériels à leur tour sont des grandeurs définies par la loi des échanges : seuls sont échangés des objets d'égale valeur. D'autre part, tous les phénomènes économiques sont des actes d'échange : échange du salaire contre la force de travail, du loyer de la terre contre son usage, de l'intérêt contre la disposition du capital. Produire, c'est sacrifier une certaine quantité de matière première à une certaine quantité de biens consommables, troquer la première contre la seconde. Consommer, c'est renoncer à un bien pour jouir d'un autre, c'est se priver d'un tonneau de bière pour boire un litre de champagne, c'est échanger le premier contre le second. Capitaliser, c'est échanger des biens et des jouissances immédiates contre des richesses futures qui, à quantités égales, ont toujours une valeur un peu moindre : la différence se nomme l'intérêt. La société économique est une société d'échanges. Les relations d'échange sont des rapports entre des grandeurs mesurables, représentables par des chiffres, des symboles algébriques, des figures géométriques. La déduction opérant sur les concepts économiques peut donc être remplacée par une autre opérant sur leurs substituts mathématiques. La méthode exacte peut prendre la forme mathématique.

Il n'est d'ailleurs pas absolument nécessaire que les grandeurs soient exactement mesurables pour que le raisonnement mathématique soit applicable. Il suffit qu'elles soient susceptibles du plus et du moins, et qu'on puisse les comparer l'une à l'autre comme une plus grande à une plus petite, même sans pouvoir dire de combien l'une dépasse l'autre. Or les besoins, les biens, les utilités sont certainement dans ces conditions. On peut dire d'un besoin qu'il est plus urgent qu'un autre, que la faim d'un homme ayant pris la moitié de son repas est inférieure à la faim du même homme encore à jeun, que l'utilité d'un bien est supérieure à celle d'un autre sans pouvoir fixer le quantum de la différence. De ce qu'il n'y a pas d'unité de mesure des besoins,

des goûts, des désirs, des utilités, des biens, on ne peut pas conclure à l'absurdité de la méthode mathématique.

Il n'est même pas nécessaire que les grandeurs soient comparables entre elles comme une plus grande à une plus petite pour en raisonner mathématiquement. Il suffit de les savoir liées par une relation telle que, si l'une varie, l'autre vient à varier aussi. Ainsi le débit d'une marchandise est uni à son prix par une certaine relation. Il augmente quand le prix diminue; il diminue quand le prix augmente, ce qu'on écrit D = f (p). On admet, pour plus de facilité, que f (p) est continu, c'est-à-dire que le débit varie sensiblement comme le prix d'une manière continue. Si le prix passe petit à petit de 5 à 10, le débit dans le même intervalle ne passe pas brusquement d'une valeur à une autre, mais prend toutes les valeurs intermédiaires. Par exemple, le débit étant de 100 millions à l'origine, il ne descend pas à 50 millions, dès que le prix est 6 francs, pour y rester aussi longtemps que le prix ne dépasse pas 10 francs. Mais il tombe graduellement à 90, 80, 70, 60 et 50 millions. Il enregistre chaque variation du prix. Puisque f (p) est continu, on peut lui appliquer toutes les propriétés des fonctions continues et entre autres celle-ci : les variations du débit seront sensiblement proportionnelles aux variations du prix, tant que celles-ci seront de petites fractions du prix originaire. Ces variations seront du reste de signe contraire. Donc, étant connus les débits correspondant à deux prix assez rapprochés, on pourra, sans recourir à l'observation, calculer directement le débit correspondant à un prix intermédiaire.

Le débit annuel étant connu, on obtient sa valeur en le multipliant par le prix, V = p f (p). Cette valeur est nulle, quand p est égal à zéro ou approche très près de zéro. Car pour se couvrir des frais de revient, quand le prix diminue, il faut multiplier la production. Or nos besoins sont finis et une quantité finie de bien suffit à les satisfaire. La diminution du prix et même la gratuité absolue ne feront pas augmenter une consommation qui a déjà atteint son maximum. Pour un prix très petit, la production cesse parce qu'elle n'est plus rémunératrice et p f (p) = 0. D'autre part, pour un prix suffisamment

élevé, la demande cesse et p f (p) est encore égal à zéro. Donc quand p va, par intervalles très faibles, d'une quantité très petite à une très grande, p f (p) augmente jusqu'à une limite supérieure à partir de laquelle la fonction diminue : p f (p) est une fonction continue croissante et puis décroissante. On peut donc en général, soit au moyen de l'algèbre, soit au moyen de l'analyse infinitésimale, lui appliquer les propriétés de ces fonctions et tout d'abord la théorie des maxima et des minima.

Il y a un prix tel que la valeur des quantités débitées à ce prix surpasse la valeur des quantités débitées à tout prix plus élevé ou plus bas. Ce prix est le plus avantageux pour le commerçant. Comment le calculer ? On sait qu'une fonction dont la dérivée première s'annule, est maximum ou minimum selon que sa dérivée seconde est négative ou positive. Nous supposons continues, bien entendu, les deux dérivées de la fonction. Dans le cas qui nous occupe, V est maximum pour $\frac{dV}{dp} = 0$ et $\frac{d^2V}{dp} < 0$. On peut tirer la valeur de p de $\frac{dV}{dp} = 0$. Cette valeur transposée dans la fonction primitive nous donnera le maximum de V (1).

Un exemple fera comprendre. Soit un drap d'une certaine qualité dont le débit et le prix sont liés par la relation :

$$D = 128 - 16\,p \qquad \text{(I)}$$

V ou le produit du débit par le prix, donne :

$$V = p\,(128 - 16\,p)$$

ou

$$V = 128\,p - 16\,p^2 \qquad \text{(II)}$$

$$\frac{dV}{dp} = 128 - 32\,p = 0 \qquad \text{(III)}$$

$$\frac{d^2V}{dp} = -32 \qquad \text{(IV)}$$

(1) On pourrait et on devrait dans ces spéculations, introduire la considération du temps. Le maximum de V est différent à l'instant t et à l'instant t', car les conditions économiques sont éminemment instables et se sont certainement transformées dans l'intervalle.

Pour $p = 4$, la dérivée première est nulle et la dérivée seconde est négative. Pour ce prix, V est donc maximum. C'est en vendant son drap au prix de 4 francs, que le marchand fera la plus forte recette brute.

La vérification est aisée à faire. Transportons la valeur $p = 4$ dans (II). Il vient :

$$V = 128.4 - 16.16 = 256.$$

Pour toute valeur de p différente de 4, qu'elle soit plus grande ou plus petite, V diminue.

Pour $p = 2$, on a

$$V = 128.2 - 16.4 = 192.$$

Pour $p = 5$, on a

$$V = 128.5 - 16.25 = 240.$$

Donc $p \gtrless 4$ donne $V < 256$. c. q. f. d (1).

On voit du coup la fécondité du théorème des maxima et des minima en économie exacte. La plupart des problèmes s'y ramènent. Car pour l'homme économique, il s'agit toujours de rechercher comment il se procurera le maximum de satisfaction ou de gain par le minimum de consommation ou d'effort. La méthode mathématique spécule sur les mêmes éléments que la méthode psychologique. Elle part des mêmes prémisses. L'hypothèse hédonistique est à sa base. Pantaleoni et Pareto, deux économistes mathématiciens, n'hésitent pas à l'écrire :

(1) Par l'algèbre élémentaire, on voit aisément que pour toute valeur différente de $p = 4$, V prendra une valeur moindre que 256. En effet, on a

$$V = 128\,p - 16\,p^2\,)$$
$$V = 16\ (\,8\,p - p^2\,)$$
$$V = 16\ [\,16 - (p - 4)^2\,]$$
$$V = 256 - 16\,(p - 4)^2$$

et a son maximum quand $(p - 4)^2$ est le plus petit, c'est-à-dire pour $p = 4$.

La science économique, dit le premier, consiste dans les lois de la richesse systématiquement déduites de l'hypothèse que les hommes sont poussés à agir par le seul désir de la plus grande satisfaction possible de leurs besoins au moyen du moindre sacrifice individuel possible (1).

Il y a deux grandes classes de théories, dit le second. La première a pour objet de comparer les sensations d'un homme placé dans des conditions différentes, et de déterminer laquelle de ces conditions sera choisie par cet homme. L'économie politique s'occupe principalement de cette classe de théories ; et comme on a l'habitude de supposer que l'homme sera guidé dans son choix exclusivement par la considération de son avantage particulier, de son intérêt personnel, on dit que cette classe est constituée par les théories de l'égoïsme... (2)

La portée de la méthode mathématique est donc la même que celle de la méthode psychologique. Ses conclusions n'ont aucun rapport avec la réalité. Ses lois régissent le monde dans la mesure où les conditions de l'hypothèse hédonistique sont données par l'expérience. Or ces conditions ne sont jamais adéquatement remplies. Très souvent elles sont fort loin de l'expérience. Les lois de l'économie mathématique restent cependant vraies d'une vérité logique, indépendante du nombre et de la précision des applications qu'on peut en faire au monde empirique :

L'économie pure, écrit Pareto, réduit les hommes réels à l'*homo œconomicus*... L'homme réel accomplit des actions économiques, morales, religieuses, économiques... Le même homme que je considère comme *homo œconomicus* pour une étude économique, je puis le considérer comme *homo ethicus* pour une étude morale, comme *homo religiosus* pour une étude religieuse...

L'homme réel comprend l'*homo œconomicus*, l'*homo ethicus*, l'*homo religiosus*.

Pour certains phénomènes concrets, le côté économique l'emporte sur tous les autres ; on pourra alors s'en tenir, sans grave erreur, aux seules conséquences de la science économique. Il y a d'autres phénomènes concrets dans lesquels le côté économique est insignifiant ; il serait absurde de s'en tenir pour eux aux seules conséquences de la science économique ; il faudra, au contraire, les négliger. Il y a des phénomènes intermédiaires entre ces deux types ; la science économique nous en fera connaître un côté plus ou moins important. Dans tous les cas, c'est une question de degré, de plus ou de moins.

(1) Pantaleoni, cité d'après Leseine et Suret, *Introduction mathématique à l'étude de l'économie politique*, p. 10.

(2) Pareto, *Manuel d'économie politique*, p. 149, trad. Bonnet.

En d'autres termes on peut dire : parfois les actions de l'homme concret sont, sauf une légère erreur, celles de l'*homo œconomicus ;* parfois elles concordent presque exactement avec celles de l'*homo ethicus ;* parfois elles participent aux actions de tous ces hommes (1).

On reconnaît dans les idées et les façons de s'exprimer de Pareto les idées et les façons de s'exprimer de Menger à propos de la valeur et de l'utilité de la méthode exacte.

Aussi entre méthode mathématique et méthode psychologique — notation à part — il y a une telle similitude qu'elles chevauchent le plus souvent l'une sur l'autre et qu'on ne peut dire si tel économiste, si telle théorie appartiennent à l'école psychologique plutôt qu'à l'école mathématique. Ainsi le principe de l'utilité finale, caractéristique pourtant de l'école psychologique, appartient tout autant à l'école mathématique.

Jevons qui participe des deux écoles l'a exposé dès 1871, en même temps que Menger. Et Walras, un des chefs de l'école mathématique, l'a réexposé en 1874, sans avoir eu connaissance des travaux de ses devanciers, dans ses *Éléments d'économie politique pure.* Le principe de l'utilité finale est même, à proprement parler et si on veut remonter suffisamment haut dans l'histoire, une découverte des mathématiciens.

En 1730, Daniel Bernoulli émettait l'hypothèse que le degré d'utilité d'une partie définie du revenu variait en proportion inverse du revenu total. « Nous imaginerons que les biens de l'homme, écrivait-il, augmentent petit à petit par une série d'accroissements infiniment petits. Il est très probable qu'un tout petit gain quelconque apportera toujours un accroissement de satisfaction subjective inversement proportionnel à la somme des biens déjà possédée » (2).

N'est-ce pas dire que l'utilité de chaque portion égale d'une substance diminue à mesure qu'augmente le nombre des portions possédées? Que si ce nombre est infini, la dernière portion a une utilité égale

(1) *Manuel d'économie politique*, pp. 17-19.

(2) « Bona hominis censebimus sensim sensimque incrementis infinite parvis continuo augeri. Ita vero valde probabile est, lucrulum quodvis semper emolumentum afferre summae bonorum reciproce proportionale. » (Commentarii Acad. Petrop., t. V; pp. 175-192, 1730-1731).

à zéro. L'utilité d'un bien qui augmente, croît beaucoup moins vite que ce bien. Le franc du pauvre vaut beaucoup plus que le franc du riche. Quand la fortune du millionnaire augmente de 1 franc, son plaisir s'accroît d'un millionième. Quand la fortune d'un homme qui a 10 francs augmente de 1 franc, sa joie progresse d'un dixième. Ce sont là autant de façons différentes d'exprimer l'idée de Daniel Bernoulli : on les rencontre fréquemment sous la plume des Autrichiens.

La loi « De mensura sortis », ainsi que l'a baptisée son auteur, peut prendre figure mathématique. Soit m les biens consommés et x la satisfaction subjective obtenue par leur consommation. On peut donc écrire l'équation :

$$dx = c \frac{dm}{m}$$

D'où

$$x = c \log m + c'$$

Ce que l'on peut énoncer : la satisfaction subjective croît en progression arithmétique, quand les biens consommés augmentent en progression géométrique (1). Depuis, appareil mathématique laissé de côté, l'idée exprimée dans la loi « De mensura sortis » n'a plus disparu de la littérature sociale, sans cependant qu'on se soit toujours rappelé le nom de l'inventeur. On la rencontre chez Buffon et Condillac (2). Bentham et Godwin (3) en ont fait la base d'une théorie de la répartition des richesses. Mais en 1812, Laplace a reproduit, sous la forme mathématique, l'hypothèse de Daniel Bernoulli (4). En vérité, la méthode

(1) Otto Effertz, *Les antagonismes économiques*, 1906 p. 20 et sq.

(2) Gide, *Histoire des doctrines économiques*, pp. 55 et 609 suiv.

(3) Halevy, *Le radicalisme philosophique*, t. I, pp. 82-83 et t. II, pp. 108 et 125.

(4) *Théorie analytique des probabilités*, l. II, ch. X : *De l'Espérance morale*. « x était la fortune physique d'un individu, l'accroissement dx qu'elle reçoit, produit à l'individu un bien moral réciproque à cette fortune ; l'accroissement de sa fortune morale peut donc être exprimé par $\frac{kdx}{x}$, k étant une constante. Ainsi en désignant par y la fortune morale correspondant à la fortune physique x, on aura

$$y = k \log . x + \log . h.$$

h étant une constante arbitraire que l'on déterminera au moyen d'une valeur de y correspon-

mathématique en économie politique est antérieure à la fondation même de la science économique. On n'a jamais cessé de la pratiquer. Elle a été employée par von Thünen (1), par Cournot (2), par Gossen (3), mais sans aucune sorte de succès. Avec sa forme et sa portée actuelles, son caractère de science purement rationnelle et indépendante de l'expérience, l'économie politique mathématique semble dater du dernier quart du XIXe siècle, de l'époque même où les Autrichiens reprenaient et corrigeaient les théories classiques. Ses adeptes se sont multipliés partout. En Angleterre Edgeworth (4), Wicksteed (5) et Marshall (6), en Allemagne Launhardt (7), Auspitz et Lieben (8), en Hollande Cohen Stuart (9), en Suisse Pareto (10), en Italie Pantaleoni (11), Vergilii, Garibaldi et Barone (12), en France Aupetit (13), Leseine (14) et Suret (15), aux Etats-Unis Irving Fisher (16) sont les principaux représentants de cette direction de la science.

dant à une valeur donnée de x. Sur cela, nous observerons que l'on ne peut jamais supposer x et y nuls ou négatifs, dans l'ordre naturel des choses ; car l'homme qui ne possède rien regarde son existence, comme un bien moral qui peut être comparé à l'avantage que lui procurerait une fortune physique dont il est bien difficile d'assigner la valeur, mais que l'on ne peut fixer au-dessous de ce qui lui serait rigoureusement nécessaire pour exister ; car on conçoit qu'il ne consentirait point à recevoir une somme modique, telle que cent francs, avec la condition de ne prétendre à rien lorsqu'il l'aurait dépensée ».

(1) *Der isolierte Staat*, 1826.

(2) *Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses*, 1838.

(3) *Entwickelung der Gesetze des menschlichen Verkehrs*, 1853.

(4) *Mathematical Psychics*, 1881 ; *On the application of mathematics to political economy*, 1889, dans Journal of the royal statistical society, vol. LII.

(5) *The alphabet of economic science*, 1888.

(6) *Principles of economics*, 1890.

(7) *Mathematische Begründung*, 1884.

(8) Auspitz und Lieben, *Untersuchungen über die Theorie des Preises*, 1889.

(9) *Bijdrage tot de theorie der progressieve inkomstbelasting*, 1889.

(10) *Cours d'économie politique*, 1897.

(11) *Principi di economia pura*, 2e éd., 1894.

(12) Vergilii e Garibaldi, *Introduzione alla economia matematica*, 1899.

(13) *Essai sur la théorie générale de la monnaie*, 1905.

(14) *Introduction générale à l'étude de l'économie politique*, 1910.

(15) Leseine et Suret, *Introduction mathématique à l'étude de l'économie politique*, 1911.

(16) *A brief Introduction to te infinitesimal calculus designed especially to aid in reading mathematical economics and statistics*. 3e éd., 1906.

VI.

Conclusion.

Cairnes (1) est le dernier théoricien de la méthode exacte qui ait revendiqué pour elle une valeur empirique. Telle qu'elle est préconisée par l'école psychologique et l'école mathématique, elle affirme hautement son caractère logique. Elle n'a pas la prétention de s'appliquer à la réalité économique. Elle ne se présente plus comme la seule possible, rabaissant l'observation au rôle de méthode subsidiaire et de contre-épreuve de la déduction. Elle revendique simplement un objet propre et un rôle utile, à côté des méthodes d'observation qui, scrutant les faits dont elle se désintéresse complètement, ont un autre objet et un autre rôle.

Les méthodes d'observation, elles aussi, ne se présentent plus aujourd'hui ni comme mutuellement exclusives, ni comme exclusives de la méthode exacte. Chacune a son domaine propre et son objet distinct. S'agit-il d'étudier les liaisons constantes de succession et de coexistence qui unissent les faits économiques généraux, l'observation doit prendre la forme de l'histoire comparée et de la statistique comparée. Pour éviter toute confusion, faisons remarquer que la statistique comparée fait usage des procédés mathématiques. Mais la méthode mathématique en tant que servant à l'expression brève et commode de résultats empiriquement établis par la comparaison statistique des faits économiques, n'a rien de commun avec la méthode mathématique telle qu'elle est pratiquée en économie exacte. Ici, elle est un procédé d'invention. Là, elle est un moyen d'exposition. Ici, elle est purement analytique. Là, ses résultats sont applicables à l'expérience d'où ils sont d'ailleurs extraits par observation. La formule de Gregory King est une courbe empirique, exprimant pour l'Angleterre une liaison constatée entre le prix du blé et l'état de la récolte.

S'agit-il d'étudier le fait économique concret, une double voie

(1) *The caracter and logical method of political economy,* 1857.

s'offre au chercheur. Il constate le fait, le décrit ; il examine la série des processus économiques et extra-économiques, dont il est l'aboutissant. Il suit par l'histoire et la statistique ses transformations successives ; il relève les modifications que son cours détermine dans les autres séries sociales. Il emprunte à proprement parler la méthode historique. Mais s'il vise à une connaissance plus parfaite et plus scientifique du fait concret, s'il veut le concevoir comme résultante de la composition d'un certain nombre de lois, alors il doit recourir à la méthode sociologique, aux données d'une science synthétique qui combinerait toutes les théories sociales exactes à toutes les théories sociales empiriques, en vue d'une interprétation scientifique et complète des faits particuliers.

En fin de compte, toutes les méthodes sont fructueuses à condition pour chacune de se confiner dans son domaine. Méthode sociologique, méthode historique, méthode statistique, comparaison historique, méthode exacte, méthode psychologique, méthode mathématique, tous ces procédés d'investigation sont utiles et même nécessaires. Chacun a sa vertu propre. Ce serait mutiler l'instrument de découverte que de renoncer à l'un quelconque d'entre eux. Mais aussi chacun doit-il se limiter à son département. Aucun n'a une valeur universelle. Aucun ne peut prétendre à supplanter les autres. Chacun est adapté à un objet et à un point de vue. Mais il est inapte à tout le reste.

Et si le débat sur la méthode économique s'est produit, c'est parce que, de prime abord, on n'a pas distingué les divers objets et les divers points de vue. Chaque économiste — statisticien, historien, sociologue, mathématicien par profession ou par tempérament — a cru que son point de vue familier était l'unique possible et a soutenu que la méthode adéquate à ce point de vue avait seule droit de cité. Sa science et sa méthode sont devenus *la* science et *la* méthode économiques.

Or, c'est tout confondre que de parler de *la* science et de *la* méthode économiques. Ni l'une, ni l'autre n'existent. Mais il y a *des* sciences et *des* méthodes économiques. Les distinctions nécessaires,

une fois faites, le problème qui consistait à rechercher la bonne, l'unique méthode, s'évanouit. Les oppositions d'école disparaissent. L'accord se fait entre les divers moyens de recherche par la reconnaissance des droits de chacun. C'est à cette phase pacifique de répartition du travail et de féconde harmonie que nous sommes présentement arrivés.

TABLE DES MATIÈRES

II

GUSTAF LAMBRECHT

LA NOTION DE « VÖLKERPSYCHOLOGIE »

D'APRÈS LAZARUS ET STEINTHAL ET D'APRÈS WUNDT

LA NOTION

DE

" VÖLKERPSYCHOLOGIE "

D'APRÈS LAZARUS ET STEINTHAL ET D'APRÈS WUNDT

PAR

GUSTAF LAMBRECHT

Docteur en Philosophie

I.

Les origines.

1. Origines lointaines.

La psychologie des peuples, telle que l'ont conçue Steinthal et Lazarus, a pour base l'idée de l'unité et de la réalité du « Volksgeist », de l'esprit collectif, et l'attribution d'une certaine individualité à cette réalité supérieure qu'est le peuple.

La notion de l'esprit collectif s'est formée au XIXe siècle ; elle est en connexion étroite avec le nationalisme, l'historisme et le positivisme dans les sciences sociales ; elle représente un ensemble de théories et de conceptions sur l'histoire, la vie des peuples, l'évolution des sociétés, la continuité des productions sociales, — théories et conceptions diamétralement opposées à celles dont avait vécu le XVIIIe siècle, en France surtout.

Le XVIIIe siècle apporte une tendance abstraite, déductive, inter-

nationaliste et artificielle à l'étude des sciences politiques, sociales et morales. C'est l'époque du droit naturel. Du concept abstrait de l'homme on déduit ses droits, plus volontiers que ses devoirs ; ces droits sont universels : tous les hommes sont libres, tous les hommes sont égaux ; ces droits sont proclamés valables pour tout temps et pour toute nation ; on imagine des constitutions idéales, les mêmes pour tous les Etats ; on oublie de s'informer de l'histoire, ou plutôt l'histoire est refaite pour corroborer des théories conçues d'avance. On méconnaît la tradition, il le faut bien : c'est contre la tradition, contre l'état de choses existant qu'on proclame le droit naturel.

Et, cependant, une expérience élémentaire suffit à montrer que l'individu est une fiction, que l'homme comme tel est une abstraction. L'histoire n'est-elle pas la vie de « tel » peuple déterminé ? L'individu n'est-il pas un élément de la société, de « telle » société particulière dont il a subi l'influence formatrice ? Le législateur n'a pas pour tâche d'imaginer un état de choses idéal sans aucun souci de la réalité ; et l'historien ne doit pas partir de certains principes métaphysiques quand il s'agit de décrire ce qui existe concrètement. La race humaine n'est pas une simple addition d'unités toutes égales, elle présente des différenciations : il y a des nationalités distinctes et dans celles-ci il y a des individus aux caractères différents. La réalité n'est pas simple, la nature n'est pas homogène, la vie est complexe et l'explication de l'individuel ne se fait pas par l'application de règles abstraites.

Ces idées fondamentales, le XVIIIe siècle les a ignorées ou répudiées. Jamais siècle n'eut de plus hautes ambitions, nous sommes au temps de l'*Aufklärung*, — tout va s'expliquer par des idées claires, — jamais époque n'eut autant de présomption et d'aussi vastes espérances, jamais époque ne fut plus étroitement rationaliste, plus naïvement oublieuse de la réalité historique sociale et traditionnelle dans les sciences morales et sociales.

La France donnait le ton. Voltaire et Rousseau y gouvernaient les esprits ; l'Allemagne écoutait et admirait ces maîtres. C'est de la France que viendraient la science, la lumière, mettant fin aux préjugés et aux onéreuses traditions. L'internationalisme était à la mode

en Allemagne. Fichte ne proclamait-il pas que la patrie de tout véritable Européen, c'était le pays où florissaient sciences et arts, le pays d'où se levait le soleil de l'*Aufklärung*, la lumière des idées claires et distinctes, annonciatrices de l'âge d'or ?

Mal lui en prit.

La Révolution française détruit l'ancien ordre de choses, elle renouvelle la société sur la base de l'atomisme individualiste. Mais cela mène, en France, à la guerre civile. Et bientôt c'est la guerre européenne, les armées de Bonaparte envahissent l'Allemagne et écrasent à Iéna la résistance de la Prusse. Conséquences, en somme, pour une part, des théories du XVIIIe siècle.

La France, au lieu de répandre la lumière et le bonheur, apportait la guerre et la désolation. C'en était fait, en Allemagne, des tendances internationalistes. Les malheurs de la patrie réveillent le patriotisme et avec lui le nationalisme. Ici encore c'est le cœur qui a guidé l'esprit : c'est l'amour de la patrie qui a révélé sa réalité, trop longtemps méconnue, et Fichte lui-même a vengé la patrie allemande de son propre mépris par une amende honorable qui est restée célèbre. Avant la guerre il s'était glorifié d'un cosmopolitisme absolu ; il ne pense plus qu'à l'Allemagne : elle seule a conçu l'idée de la réalité du peuple, elle a compris qu'un peuple est un ensemble unifié d'individus qui tous poursuivent la perfection croissante de la nature humaine. Les ancêtres ont légué à leurs descendants un trésor de culture : c'est une tradition à conserver, ou plutôt à élargir, à amplifier. L'individu meurt et, cependant, il vit toujours dans l'unité supérieure de la nation où il a laissé une partie de son esprit concrétisé dans telle tradition, dans tel progrès de la vie sociale. Ce trésor de culture, et, partant, de bonheur et de perfection, l'Allemagne est appelée à le répandre sur toute la terre, c'est sa haute mission, car elle est la première des nations, elle est « la nation » (1).

La réaction est radicale !

(1) *Reden an die Deutsche Nation*, prononcées en 1807. 8. Rede : *Was ein Volk sei in der höheren Bedeutung des Wortes und was Vaterlandsliebe.*

Au surplus, Fichte nous élève à des hauteurs où la poésie se mêle à la métaphysique : le peuple et la patrie lui apparaissent comme les soutiens et les garants de l'éternel, du divin sur la terre.

A cette même époque, d'autres auteurs allemands, sans se livrer à ces hautes envolées où d'ailleurs l'imagination joue peut-être un trop grand rôle, ont eu le sens du réel et de l'histoire, et ont semé des idées dont on ne s'est pas encore dépris aujourd'hui. A. Müller et Savigny ont contribué plus que tout autre à affermir la doctrine de l'unité, de la réalité et du caractère spécial du peuple. La nation, dit Adam Müller (1), est un tout vivant, une grande individualité. Loin d'être un arrangement artificiel, l'Etat est une inéluctable nécessité ; l'homme ne se conçoit même pas en dehors de la société. Un peuple n'est pas comme le pense Rousseau, une poignée d'êtres éphémères juxtaposés à un moment donné sur un coin du globe ; il est la vaste association d'une longue série de générations, — de celles qui furent, de celles qui vivent et de celles qui viendront, — toutes étroitement unies à la vie et à la mort, solidaires et manifestant leur union par la communauté de la langue, des mœurs, des lois, des institutions. Adam Smith n'a pas non plus une idée juste de la société ; il a isolé les phénomènes économiques des autres phénomènes sociaux ; il a fait abstraction des besoins spirituels et de leur action sociale. Il a oublié que tout se tient dans la réalité. L'Etat n'est pas qu'une manufacture, une ferme, une agence d'assurances, une société commerciale ; il est le consensus des besoins physiques et moraux, des richesses matérielles et morales, de toutes les manifestations de la vie nationale en un grand tout, doué de vie et sans cesse en mouvement. Il manque aux économistes et aux théoriciens de la politique la conception organique de l'Etat. Ils croient que la nation est tout simplement l'ensemble des individus ; ils s'imaginent que la richesse nationale n'est pas autre chose que la somme des richesses individuelles. L'Etat n'est pas une

(1) A. Müller, *Die Elemente der Staatskunst.* Oeffentliche Vorlesungen im Winter von 1808 zu Dresden gehalten. 3 vol. Berlin, 1809. Résumé d'après S. Deploige, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, pp. 174 et sq. Louvain, 2e éd. 1912.

machine comme l'orgue ou l'horloge, dont un mécanicien combine le mécanisme ; et ce ne sont pas des matériaux inertes que l'homme d'Etat et le sociologue ont à manipuler. Une nation est toujours en mouvement ; c'est dans son développement qu'il faut la considérer, c'est le secret de son évolution qu'il faut tâcher de surprendre. Peut-être trouvera-t-on que — comme chaque vers a son rythme et chaque morceau de musique sa mesure — chaque nation a sa loi propre d'évolution. La première tâche de l'homme d'Etat, et même de chaque citoyen pour sa part, est d'en prendre conscience et de s'y adapter. Le génie de l'homme d'Etat n'est pas dans sa puissance d'invention ni dans sa force d'imagination ; il est dans sa faculté de pénétration, dans la perspicacité avec laquelle il saisit la nature d'une réalité donnée et l'évolution antérieure du corps social. Sa mission n'est point d'imposer à un Etat malade l'idéal abstrait d'une construction parfaite ; il n'a pas à poursuivre la santé en général ; il doit déterminer ce que sera la santé pour tel Etat donné et comment il peut, en réalité, l'atteindre. On a supprimé — avec quelle légèreté -- d'antiques constitutions sous l'influence desquelles on avait longtemps vécu, comme si l'Etat n'était qu'une agence de police qui se peut remplacer par une autre, sans que rien soit changé à la vie des citoyens. Si on considère au contraire la société humaine comme une grande individualité, on se gardera de penser que l'organisation de l'Etat et la forme de sa constitution peuvent faire l'objet d'une spéculation arbitraire. Chaque nation exprime, dans sa langue, dans la forme, dans la loi, dans les coutumes qui lui sont propres, l'idée du droit commun à tous les Etats. Aussi peut-on dire en un sens que tout droit positif est naturel. L'homme de gouvernement se gardera de considérer exclusivement le texte abstrait du Code, mais il rapprochera une législation de l'état de choses dont elle est issue, il cherchera à comprendre comment elle a été produite par l'évolution historique. La législation d'un peuple lui apparaîtra comme l'extrait, l'esprit même de son histoire.

Dans le même sens, Savigny (1), fondateur de l'école historique

(1) F. C. Savigny, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft,* 1814.

du droit, enseigne que le législateur ne peut pas créer de toutes pièces un droit nouveau et l'imposer tel quel au peuple. C'est le peuple lui-même qui crée son droit et le développe à travers l'histoire. Aussi haut que nous remontions dans le passé, nous trouvons chaque peuple en possession d'un droit civil ayant un caractère déterminé, propre à ce peuple, comme le sont sa langue, ses mœurs, sa constitution. Aucun de ces phénomènes n'a une existence séparée. Tous sont des manifestations, des activités, intimement liées les unes aux autres, du peuple un qui en est le sujet. Le lien organique du droit avec l'être et le caractère du peuple se perpétue à travers les âges, et par là encore le droit est comparable à la langue. Le droit croît avec le peuple, se développe avec lui et meurt enfin quand la nation disparaît. Le siège propre du droit est la conscience commune du peuple. Tout droit est élaboré d'abord par les mœurs et les croyances populaires, plus tard par la jurisprudence, mais partout donc par des forces intérieures, silencieuses, non par la volonté arbitraire du législateur.

Ces idées ne sont pas restées stériles ; elles se sont répandues avec une étonnante rapidité. Non seulement la politique et le droit, mais l'économie politique elle-même s'est déprise de l'individualisme, et on a vu l'économie politique nationale de l'Allemagne s'opposer à l'économie classique individualiste de l'Angleterre. Fr. List a été le premier à frayer le chemin; après lui sont venus Roscher et Knies, les fondateurs de l'historisme économique ; immédiatement après paraissent les œuvres de Wagner et Schmoller. Citons encore Bluntschli (1).

On voit se dessiner les lignes maîtresses d'une réaction radicale et triomphante contre les méthodes et les conceptions rationalistes du siècle précédent (2). Le sens de l'histoire remplace désormais le culte

(1) W. Roscher, *Grundriss zu Vorlesungen über die Staatswirtschaft nach geschichtlicher Methode*. Göttingen, 1843 ; *Grundlagen der Nationalökonomie*, 1854. — H. Knies, *Die politische Oekonomie vom Standpunkte der geschichtlichen Methode*, 1853. — Fr. List, *Das nationale System der politischen Oekonomie*, 1841. — Bluntschli, *Allgemeines Staatsrecht geschichtlich begründet*. München, 1852.

(2) Cfr. S. Deploige, *Conflit de la morale et de la sociologie*, pp. 158 et sq.

des abstractions ; le nationalisme a vaincu l'internationalisme, le réalisme social a succédé à l'individualisme.

L'unité du peuple est dorénavant une idée acquise ; le peuple a son histoire, ses institutions, ses lois, sa mentalité, sa langue, ses coutumes, bref, il a un esprit propre, c'est l'esprit collectif ou le *Volksgeist.*

2. Origines immédiates : W. de Humboldt.

Si l'idée du *Volksgeist* est la base de la *Völkerpsychologie*, celle-ci se rattache à coup sûr aux divers courants intellectuels dont nous venons d'esquisser la marche. Cependant, elle n'a ses origines immédiates ni dans la métaphysique de Fichte, ni dans l'historisme politique de Müller, ni dans l'historisme juridique de Savigny, ni dans l'historisme économique. L'homme qui a exercé l'influence la plus directe sur la genèse de la psychologie des peuples, c'est Wilhelm de Humboldt. Nous retrouvons chez lui la théorie de l'unité du peuple, il est même un des premiers à la formuler. Il y arrive par des voies originales et indépendantes, sans se préoccuper de réagir contre l'individualisme du XVIIIe siècle, sans être inspiré par les idées régnantes dans les sciences sociales à son époque. W. de Humboldt est philosophe et linguiste. Il nous faut envisager sa philosophie et sa linguistique.

La question de l'origine du langage est vivement débattue en Allemagne pendant le XVIIIe siècle. « En supposant les hommes abandonnés à leurs facultés naturelles, sont-ils en état d'inventer le langage ? Et par quels moyens parviendront-ils d'eux-mêmes à cette invention » ? Tel est le libellé de la question posée en français par l'Académie de Berlin en 1769. Les réponses les plus divergentes furent déposées. Pour les uns l'origine du langage est surnaturelle ; d'autres s'ingénient à en établir l'origine naturelle, mais ils l'expliquent de différentes manières. Herder répond à la question par un mémoire (1) déposé quelque temps avant l'expiration du terme, fixé au 1 juin 1771. Dans ce mémoire il soutient l'origine naturelle du langage et repousse

(1) *Ueber den Ursprung der Sprache*, 1771. C'est le tout premier écrit publié par Herder.

la théorie de l'origine divine. Il avoue toutefois qu'il ne peut expliquer d'une manière tout à fait satisfaisante comment l'homme a inventé le langage : il est certain que l'homme a inventé sa langue, comment l'a-t-il inventée, c'est une autre question. Plus tard, en 1784, dans ses *Ideen zur Philosophie der Geschichte*, il soutiendra l'origine surnaturelle du langage (1). L'argument qu'il emploie est celui que de Bonald exposera plus tard et qui se résume dans la formule : « l'homme pense sa parole avant de parler sa pensée ».

Ce même problème de l'origine du langage, Wilhelm von Humboldt le résoudra à son tour, et cela d'une manière tout à fait originale. Le langage n'est pas de provenance surnaturelle, il n'est pas non plus une création de l'individu ; c'est le peuple comme tel qui est directement actif dans l'élaboration de sa langue. Si l'on veut bien comprendre la signification de cette thèse, il faut la replacer dans la synthèse philosophique dont elle est partie constitutive.

Pour Wilhelm von Humboldt (2), le fond de toute réalité est une force première, une *Urkraft*, une et universelle. Tout ce qui est individuel est une manifestation de cette force primitive. L'individu n'est pas seulement telle personne particulière ; il y a une hiérarchie d'individualités : la personne humaine est une individualité, le peuple est une individualité, le genre humain tout entier est une individualité. L'humanité est une manifestation individualisée de la *Urkraft*, l'esprit de l'humanité est une forme individuelle de l'esprit absolu ou *Urgeist*. La nation est une forme individualisée de l'humanité et l'esprit national *(Nationalgeist)* est l'esprit absolu nationalisé. A son tour, l'individu humain est une individualité : il est comme une idée de l'esprit national, une individualisation plus avancée du *Nationalgeist* (3).

En somme, le réel se constitue par l'individualisation progressive

(1) *Ideen zur Philosophie der Geschichte*, pp. 157 et 207 du tome II de la traduction d'Edgar Quinet.

(2) W. von Humboldt, *Ueber die Kawi-sprache auf der Insel Java*. Berlin, 1836. — Dr H. Steinthal, *Die sprachphilosophischen Werke Wilhelm's von Humboldt herausgegeben und erklärt von H. Steinthal*. Berlin, 1883.

(3) H. Steinthal, *Op. cit.*, p. 226.

d'une même force primitive, en laquelle tous les êtres communient. En cette force, l'individu, la nation, l'humanité sont reliés entre eux. Tous les biens qu'ils possèdent leur sont, d'après le point de vue qu'on adopte, communs ou propres : communs si on considère leur communion en une même réalité plus profonde, propres si on les considère comme manifestations concrètes de la réalité foncière.

Les différentes races et nations sont des formes imparfaites du Tout. Entre elles il y a de grandes différences : l'humanité produit des nations géniales qui surpassent toutes les autres, comme la nation peut produire des individus de génie brillant au-dessus de leurs compatriotes. Les nations sont en relations mutuelles, car toute individualité sent son imperfection naturelle et la finitude de son être ; à cause de cela toute individualité veut se perfectionner en prenant contact avec les individus de même ordre : le particulier entre en relation avec le particulier, la nation avec la nation. C'est par ces relations mutuelles que les nations cherchent à se perfectionner, à s'intégrer dans le grand Tout. Ainsi elles s'influencent réciproquement, elles grandissent et engendrent des formes nouvelles de l'Esprit universel ; elles peuvent mourir, mais les perfections nouvelles auxquelles elles ont donné l'être ne mourront pas. Ainsi va l'évolution de l'Humanité, traversant des formes plus ou moins parfaites si on considère tel peuple particulier, mais de plus en plus parfaites si on considère l'ensemble des peuples. Sans doute un peuple peut périr, mais l'ensemble des peuples devient de plus en plus riche, l'humanité se perfectionne, l'histoire est une accumulation constante de force spirituelle (1).

L'esprit de l'humanité est identique à la langue. C'est par la langue que la pensée connaît l'être. Elle est principe d'identité ou d'unification puisqu'elle est identique à l'esprit de l'humanité tout entière et qu'elle jaillit de cette source profonde où l'individu, la nation et l'humanité se touchent en une même réalité ; elle est aussi principe

(1) La production de force spirituelle (geistige Kraft) est une idée issue de la période humanitaire qui a toujours été chérie en Allemagne. On la retrouve chez nombre d'auteurs allemands. Une de ses formes les plus originales est la *schöpferische Synthese* de Wundt.

d'individuation, puisque, à parler strictement, tout individu a sa langue particulière. La langue appartient donc et à l'individu et à la nation et à l'humanité ; elle est leur création commune. Au fond, elle émane de la force première particularisée de plus en plus en des individualités de différents ordres.

Mais, de plus, chacune de ces langues différentes est parlée par un certain nombre d'individus. Pour comprendre la langue de l'Humanité il faut approfondir beaucoup de langues différentes, car de même que l'Humanité est individualisée en nations, de même la langue de l'Humanité, son sens linguistique (Sprachsinn) est individualisé en beaucoup de langues (1).

La langue soutient avec l'individu une double relation : d'abord en tant qu'il est membre de la nation, ensuite en tant qu'il est tel individu particulier. Par conséquent, on ne peut comprendre la langue comme l'œuvre d'un seul : l'interlocuteur aussi prend part à son élaboration. Mais quel mystère que cette genèse ! La langue est une chose unique et incompréhensible : elle comporte l'unité d'êtres qui nous apparaissent comme distincts. Elle a, en effet, pour rôle essentiel de servir d'intermédiaire entre les esprits. Sans doute, il faut tenir compte de la réalité superficielle manifestée à la perception, et pour cela on doit commencer par considérer la langue dans tel individu, dans tel peuple. Mais par delà ces points de vue provisoires, il faut remonter jusqu'à l'idée de l'Humanité. La langue n'est pas l'œuvre de l'homme dans le sens ordinaire de l'expression, car elle n'est pas un produit de la réflexion ni de la convention. Par un véritable prodige elle jaillit de la bouche de la nation, elle est déjà dans les bégaiements de l'enfant. Preuve certaine que l'homme n'est pas une individualité absolument isolée. Le moi et le toi s'identifient pour peu qu'on remonte au point où toute réalité une au fond prend différentes directions. Il y a seulement des cercles d'individualités qui s'échelonnent depuis l'individu isolé jusqu'au tronc primitif (der uralte Stamm) de l'une et unique

(1) *Das allgemeine Geschäft der Sprachbildung der sämmtlichen Menschheit.* H. STEINTHAL, *Op. cit.*, p. 18.

Humanité. En dehors de ces vues on ne conçoit pas comment jamais un homme puisse en comprendre un autre (1).

*
* *

On le voit, W. von Humboldt est surtout préoccupé du problème de l'individualité. La question la plus importante, dit-il, et la plus mystérieuse qui se pose à nous, est celle du rapport de l'individu avec la nation. Nous venons de voir comment sa métaphysique résout le problème, car Humboldt le reconnaît : « aussi longtemps qu'on reste dans la considération de la vie terrestre, le problème ne se résout pas. Il faut se réfugier dans la métaphysique, dans la considération de la vie ultra-terrestre pour éclaircir le mystère. Cependant, l'expérience et le raisonnement à leur tour peuvent montrer que l'individualité humaine se réalise d'une manière très limitée dans l'individu séparé. »

Et voici les thèses que Humboldt fait valoir. Elles énoncent des faits d'observation, mais il leur donne une portée philosophique.

L'homme réel n'est pas isolé. L'homme réel est plutôt un rejeton (Sprossling) d'un être plus grand auquel il est intimement lié par tout ce qui le constitue. La psychologie ne le prouve-t-elle pas ? Le sentiment de l'homme n'a-t-il pas besoin de trouver son correspondant dans une autre conscience ? La certitude n'attend-elle pas sa confirmation de l'écho d'une conviction étrangère ? La confiance dans l'action n'exige-t-elle pas le stimulant de l'exemple? Toute notre vie consciente nous met en relation avec des êtres qui nous ressemblent et dont nous avons besoin : c'est le besoin de la société.

L'individu particulier ne s'est pas formé lui-même : toutes les générations précédentes ont contribué à sa formation, il reçoit l'influence de tout ce qui l'entoure. Non, l'homme n'est pas un système clos, il n'est pas un tout indépendant : il est un tout relatif, intégré en un tout plus grand, la nation.

C'est une des idées fondamentales de Humboldt que la nation est une individualité spirituelle. « Les lois qui régissent le développement

(1) *Op. cit.*, p. 18. Weil sonst alles Verstehen bis in alle Ewigkeit unmöglich sein würde.

spirituel de l'individu peuvent s'appeler la physiologie de l'esprit. Il y a des lois semblables pour une nation entière. Car on observe des phénomènes, spécialement ceux de la langue, qui ne s'expliquent nullement par la réunion des individus : il faut recourir à la nation comme telle (1).

La nation est un être au même titre que l'individu (2). Cet être a ses lois propres, il travaille et même son travail est antérieur à celui des individus, car le travail individuel ne se comprend que conséquemment à l'activité de la nation (3). Et, chose déconcertante, dans le travail du groupe, c'est le national comme tel (das Nationelle) qui est actif et cette activité ne suppose pas dans les individus la conscience du travail national (4).

L'individu n'est donc pour ainsi dire qu'un rameau de la nation. D'autre part, cependant, la nation ne vit et ne travaille que dans les individus. L'homme particulier a dans le groupe une certaine liberté dont il est impossible de donner la mesure. De tout temps on a vu des hommes de génie se lever et imprimer en matière d'art, de science et de sagesse une direction nouvelle à leur race ; des réformateurs ont réalisé des changements subits dans la législation, la religion, la coutume. On sait aussi que la puissance de l'individu peut être affaiblie aussi bien par une vie collective trop étroite, où l'initiative

(1) Eine Nation in diesem Sinne ist eine durch eine bestimmte Sprache charakterisierte Form der Menschheit... In allem, was die menschliche Brust bewegt, namentlich aber in der Sprache liegt nicht nur ein Streben nach Einheit und Allheit, sondern auch eine Ahnung ja eine Ueberzeugung, dass das Menschengeschlecht trotz aller Trennung, aller Verschiedenheit dennoch in seinem Urwesen und in seiner letzten Bestimmung unzertrennlich und eins ist.

(2) Die Gesetze nach welchen das geistige Streben im Einzelnen erwacht und zur Reife gedeiht, könnte man die Physiologie des Geistes nennen. Aehnliche Gesetze muss es auch für eine ganze Nation geben. Denn der Erklärung gewisser Erscheinungen, zu denen ganz vorzugsweise die Sprache gehört, lässt sich auch nicht einmal nahe kommen wenn man nicht ausser der Natur und dem Zusammentreten Einzelner, auch noch das Nationelle in Anschlag bringt, dessen Einwirking durch gemeinschaftliches Leben und gemeinschaftliche Abstammung zwar zum Teil bezeichnet, allein gewiss weder erschöpft, noch in ihrer wahren Beschaffenheit dargestellt wird. Die Nation ist ein Wesen sowohl wie der Einzelne. *Op. cit.*, p. 227.

(3) Es muss auch das Werk der Nationen den Werken der Individuen vorausgehen. *Op. cit.*, p. 227.

(4) ... Wo das Nationelle wie bei der Erzeugung der Sprache, ohne Bewusstsein der Einzelnen, thätig ist. *Op. cit.*, p. 227.

individuelle ne peut prendre son essor que par une vie nationale trop peu intégrée, c'est-à-dire où la collaboration de la société n'est pas assez active (1).

Ailleurs W. von Humboldt se fait de la nation un concept plus rapproché de l'expérience. En ce sens une nation est une partie du genre humain sur laquelle des conditions particulières ont agi de façon à produire en elle telle mentalité propre, tel mode de penser, de travailler, de sentir. Ce concept, on le voit, est très relatif et peut s'élargir et se restreindre : d'après le point de vue adopté, tels peuples formeront tantôt une seule nationalité, tantôt des nationalités distinctes. La nation ne se confond ni avec la race, ni avec l'Etat politique. Les facteurs qui influencent la formation d'une nation sont principalement les suivants : tout d'abord la provenance et la langue, puis la vie de communauté et la similitude de mœurs ; en troisième lieu l'organisation civile, enfin la communauté de l'action et de la pensée, de l'histoire et de la littérature nationales. Mais c'est surtout la mentalité produite par ces différentes causes qui est formatrice de la nation : une nation ne devient véritablement nation que quand l'idée de son unité s'épanouit en elle et que le sentiment de la solidarité l'anime. Dans le groupe comme dans l'individu c'est par l'idée que l'homme devient lui-même, se forme et se fraie un chemin original. L'organisation civile a de l'importance pour l'histoire de l'évolution de l'humanité en tant qu'elle éveille et dirige ce sentiment de nationalité. Sans cette condition elle est une forme de contrainte ou une institution mort-née (2).

L'individualité et la nationalité sont pour Humboldt les deux grandes formes intellectuelles dans lesquelles se perpétue la marche ascendante ou descendante de la culture humaine. Le lien entre les deux c'est la langue. Celle-ci vit dans la nation, et le mystère de son être s'affirme surtout en ce fait qu'elle procède d'une masse apparem-

(1) Dass die Kraft des Einzelnen sowohl durch zu eng bestimmtes Gesammtleben als durch Mangel an nationaler Mitwirkung geschwächt werden kann. *Op. cit.*, p. 228.

(2) Cfr. p. 229, *op. cit.* On voit que Humboldt a comme une intuition de cette vérité que les lois, les constitutions doivent être adaptées aux peuples, mais comme cela reste vague ! A. Müller, Savigny, etc. ont exprimé ces mêmes idées dans un langage plus clair.

ment confuse d'individus dont aucun ne peut se l'approprier en particulier. Elle tient sa forme de ce travail inconscient et obscur de beaucoup de puissances coordonnées (1) devant lequel s'effondrent souvent les créations les plus sagaces de l'individu.

Pour connaître une langue quelconque à fond, il faut la considérer comme l'esprit du peuple qui a pris une forme déterminée. Aussi longtemps qu'on ne la considère pas ainsi, on ne la saisit pas dans ce qu'elle est foncièrement.

Concluons. Wilhelm von Humboldt nous offre une conception tout originale de l'histoire, de la vie des peuples et des individus. Il ne s'insurge pas contre le XVIII[e] siècle comme le firent ses contemporains et compatriotes qui se sont occupés de la politique et du droit, comme le firent les économistes nationaux de la génération suivante. L'esprit qui anime W. von Humboldt est le même qui a inspiré Schiller et Goethe, Grimm et Bopp, Böckh et Lachmann (2), sa conception se rattache à la grande idée de l'Humanité qui est, peut-on dire, la quintessence de la Renaissance. L'idée de l'Humanité, ainsi s'exprime Steinthal, (3) est la mère de la philosophie linguistique de Humboldt et celle-ci est une de ses plus belles productions.

Ce qui nous intéresse surtout c'est que, dans cette philosophie, nous trouvons les idées qui serviront de base à la psychologie ethnologique de Steinthal et Lazarus. Steinthal, dont la spécialité était la linguistique, a étudié à fond la philosophie du langage de Humboldt.

Dans l'ouvrage qu'il lui a consacré, il écrit quelque part en note : « Ici se trouve exprimée l'idée fondamentale de la psychologie des peuples » (4).

En effet, nous trouvons dans Humboldt la conception de l'unité du peuple et de sa priorité sur l'individu. Il parle de vie du peuple, de lois propres de cette vie analogues aux lois psychologiques qui

(1) Sie (die Sprache) erhält ihre ganze Form aus diesem dunkeln Naturwirken bewustlos zusammenstimmender Anlagen. *Op. cit.*, p. 230.

(2) *Op. cit.*, p. 14.

(3) *Op. cit.*, ibid.

(4) Hier ist der Grundgedanken der Völkerpsychologie ausgesprochen. *Op. cit.*, p. 227.

régissent l'individu ; il esquisse une image du *Volksgeist*, de l'esprit collectif, qui est au-dessus de l'esprit individuel, mais qui vit cependant dans tous les individus et qui s'impose à eux ; il base l'unité de la nation sur la conscience de la nationalité qui est dans tous les membres du groupe et à laquelle il assigne ensuite plusieurs causes. Enfin nous retrouvons cette idée fondamentale qu'une juxtaposition d'individus sans plus ne constitue pas encore un peuple, que le peuple est quelque chose de plus qu'une addition d'individus, qu'il est comme un organisme dont il faut trouver les lois dans l'ensemble, dans ce quelque chose qui est au-dessus des individus et qui les relie tous.

Ces mêmes idées nous les retrouverons chez Steinthal et Lazarus, mais, débarrassées du bagage métaphysique que nous avons trouvé dans l'œuvre de von Humboldt. La vie des peuples, selon Steinthal et Lazarus, est — au moins en général — une donnée de l'expérience, une réalité tangible. L'esprit collectif lui aussi n'est plus un être mystérieux, que contemple une spéculation hasardeuse : il est objet de constatations précises. Cette notion du *Volksgeist* est exposée plus amplement ; W. von Humboldt ne parle en détail que de la langue ; des préoccupations d'ordre philosophico-linguistique ont limité ses vues à ce côté du problème. Steinthal et Lazarus ont élargi la notion ; l'esprit collectif — c'est leur idée principale — comprend toutes les manifestations de la vie sociale : la langue, la mythologie, les coutumes, les mœurs, le droit, l'organisation sociale et politique, les institutions de toute nature, les arts, les sciences, etc. ; l'esprit collectif travaille et on retrouve son activité sur tous les terrains. La solidarité de l'homme avec ses contemporains et avec les générations passées, en d'autres mots la puissance formatrice du *Volksgeist*, elle aussi, est traitée plus explicitement. On saisit mieux l'idée que Humboldt exprime, quand il dit : l'homme commence où son prédécesseur finit (1).

Dans l'ensemble, les idées émises par Humboldt ont été éclaircies et simplifiées.

(1) Der Mensch knüpft immer an Vorhandenes an (Humboldt).

Nous ne voulons cependant pas dire que Steinthal et Lazarus se rattachent uniquement à W. von Humboldt ; là même où ils travaillent directement à élargir les conceptions de ce dernier, ils utilisent un matériel qui leur est livré par d'autres savants, contemporains ou successeurs immédiats de Humboldt. Dans les sciences politiques, juridiques, sociales et économiques on avait, par réaction contre le XVIIIe siècle, tant parlé du *Volksgeist* que l'atmosphère scientifique allemande du temps en était pour ainsi dire saturée.

II.

Les idées de Steinthal et de Lazarus.

1. L'objet de la « Völkerpsychologie »

La psychologie habituelle étudie l'âme individuelle.
Il y a lieu de faire la psychologie de l'âme du peuple.
La psychologie des peuples a pour objet le *Volksgeist*.

* * *

En 1860, Steinthal et Lazarus (1) commençaient la publication d'une nouvelle revue — *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachenwissenschaft* — adressée non seulement aux psychologues de profession, mais aussi à tous ceux qui étudient le langage, la religion, l'art, la littérature, la science, la morale, le droit, l'organisation sociale, domestique ou politique, bref, un aspect quelconque de la vie collective et qui cherchent à donner de ces phénomènes une explication d'ordre psychique. Car les problèmes que cette revue était appelée à résoudre dépassaient le cadre étroit de la psychologie usuelle.

Ces problèmes, disait le programme, ont rapport à un ensemble

(1) H. Steinthal, professeur de linguistique à l'Université de Berlin. H. Lazarus, professeur de psychologie à l'Université de Berne. Le volume XX, le dernier de la collection, date de 1890.

déterminé et complet en soi de phénomènes psychiques : voilà pourquoi ils constituent une discipline psychologique spéciale (1).

Il y a lieu de constituer une science nouvelle du moment qu'un nouvel objet formel se présente à la recherche scientifique. Quel est cet objet formel ?

« Aujourd'hui on parle continuellement, même entre savants — historiens, ethnologues, philologues, juristes — de l'esprit collectif, du *Volksgeist* et des différents esprits collectifs, et cependant, pour que l'on puisse en parler scientifiquement, il faut que cette notion soit précisée et déterminée dans son contenu, son étendue, sa signification » (2). « Sans doute il est souvent question de l'esprit collectif, mais on n'a songé que tout récemment à en faire l'objet d'une recherche scientifique » (3).

Ce sont donc — et nous l'avions constaté plus haut — les travaux de l'époque qui ont fourni à Steinthal et Lazarus le concept du *Volksgeist* dans toute son imprécision ; il était dans l'air. Il n'est pas vrai que l'humanité soit une somme d'individus indépendants les uns des autres ; elle se compose de peuples, c'est-à-dire de groupes d'individus solidaires entre eux, unités supérieures nanties de biens matériels et de biens psychiques : les premiers forment l'objet de l'économie nationale, opposée à l'économie classique, les seconds dont l'ensemble constitue l'âme du peuple, le *Volksgeist*, seront l'objet de la psychologie des peuples. Telle est la nouvelle doctrine.

Il importe de bien mettre en vedette cette idée fondamentale que le peuple est une unité nouvelle supérieure à l'individu. Le réalisme social, c'est le nom donné à cette thèse, était pour Steinthal et Lazarus chose indubitable. Ce qui faisait encore défaut c'est, nous venons de le voir, un traité scientifique sur l'âme collective d'un peuple. Aussi se proposent-ils résolûment de rechercher ce qu'est cette âme, ce qui la constitue, quelle est son importance, quelles sont les lois qui la régissent.

(1) Bd I, S. 1.
(2) Bd I, S. 2-3.
(3) Bd II, S. 396.

2. L'existence du « Volksgeist ».

Le peuple est une unité objective.

Le peuple est une unité subjective : il a conscience de son unité.

Cette conscience de l'unité a une base objective : le *Volksgeist.*

* * *

Au seuil de la nouvelle science, la question se pose : existe-t-il vraiment un esprit collectif ? De fait, quelques-uns font remarquer que, si la société n'est rien en dehors des individus qui la composent et si l'esprit collectif n'est rien en dehors des esprits individuels qui le constituent, il ne reste pas d'objet spécial à la psychologie des peuples.

Lazarus a répondu à cette objection.

Tout d'abord il entreprend de justifier le réalisme social par deux comparaisons.

La psychologie des peuples, nous dit-il, se justifie au même titre que l'économie nationale. L'économie nationale s'occupe de l'administration des biens matériels de la nation. Sans doute, cette science n'a pas d'autre objet que l'activité économique des individus ; il n'en reste pas moins vrai que ses lois ont une portée autre que les règles techniques données par le père à son fils ou par le maître à son apprenti (1). L'économie politique nationale se met au point de vue de la collectivité et considère l'ensemble des individus comme propriétaire de l'ensemble des richesses matérielles. Ainsi en est-il de la *Völkerpsychologie.* Elle n'a pas pour objet les richesses psychiques d'un chacun, mais elle se place au point de vue de la collectivité, c'est le peuple qui est le sujet des biens psychiques. L'économie nationale et la psychologie des peuples se justifient au même titre.

L'autre comparaison est celle de la forêt. Tout objet, dit Lazarus, peut appartenir à autant de sciences particulières qu'il présente d'aspects différents. Ainsi l'arbre est un complexus de corps doués de propriétés physiques et chimiques déterminées : de ce chef il est étudié

(1) Bd II, S. 398.

en chimie et en physique. Il est une plante vivante ; à ce point de vue on l'étudie en physiologie botanique comme on étudie l'homme en psychologie. Mais 50.000 arbres se trouvant sur un mille carré forment une forêt, laquelle appartient formellement à une science nouvelle, la science forestière. De même est-il besoin de créer une science spéciale pour l'étude du *Volksgeist*, quoique celui-ci, il faut l'avouer, soit composé d'esprits individuels (1).

Pourquoi faut-il considérer le peuple comme un tout ? Quelle est l'unité d'un peuple ? Il faut se mettre en garde contre la notion d'unité. L'unité stricte ne se trouve qu'en métaphysique. Dans la réalité, la conscience individuelle elle-même ne possède pas cette unité stricte : elle consiste en une multitude de représentations. Qu'est-ce donc qui constitue l'unité d'un peuple ?

Dans le règne anorganique, une multitude peut être une dans son activité. Les grains de sable dans le sablier sont tous de même nature ; ils forment néanmoins une unité, leur activité étant une : en effet, en s'écoulant, le sable du sablier marque l'heure, cette activité est une, elle appartient non pas à chacun des grains de sable en particulier, mais à leur ensemble (2).

Cette unité de cohésion se retrouve — mutatis mutandis et moyennant une interprétation large — dans le peuple. La langue commune à tous les membres d'un peuple est un élément d'égalité : tous se ressemblent par la langue. Mais la langue n'appartient pas à l'individu comme tel, l'individu est en possession de la langue parce qu'il fait partie d'un peuple : l'ensemble des esprits — l'esprit collectif — est donc le sujet, le support de la langue (3).

Les êtres organisés témoignent d'une unité plus parfaite. Quand règne l'unité de cohésion, comme nous venons de le voir, toutes les parties remplissent une fonction identique ; au contraire, dans l'organisme, l'activité est différenciée ; bien plus, c'est sur cette différence

(1) Bd II, S. 398-399.
(2) Bd II, S. 408-409.
(3) Bd II, S. 409-410.

même qu'est basée l'unité de l'être vivant. Un arbre est constitué de cellules innombrables, différentes d'après qu'elles se trouvent dans les racines, la tige ou les feuilles ; les cellules elles-mêmes ont un protoplasme, un noyau et une membrane ; à leur tour ces éléments comportent des molécules diverses. Où est donc l'unité ? Elle résulte de la coopération de toutes ces parties. Quelle que soit la cause de cette coopération, « nisus formativus » ou autre principe, toujours est-il que la multiplicité se manifeste comme unité : l'arbre nous apparaît comme un et non comme multiple. Le sujet de la coopération c'est le tout et les parties travaillent en fonction du tout. On peut remarquer l'analogie de la vie politique et de toute vie de culture supérieure avec celle de l'organisme. Dans l'Etat organisé aussi il y a coopération des individus à la vie de l'ensemble ; l'ensemble seul rend compte de l'activité de chacun. Ainsi l'individu ne s'occupe pas de politique en tant qu'individu mais en tant qu'il est citoyen de tel ou de tel Etat. L'individu ne peut travailler que d'après ses forces individuelles ; sous ce rapport il est entièrement soumis aux lois de la psychologie individuelle. Néanmoins le but, la direction et le contenu de son activité ne sont pas déterminés par sa nature à lui, mais par la nature de l'ensemble dont il est membre (1). Plus la civilisation pénètre un peuple et plus les individus se différencient, plus la division du travail s'impose, plus les rapports de communauté augmentent, plus l'unité d'organisation s'accentue.

Une troisième considération nous montrera mieux encore quel est le mode d'unité d'un peuple et quelle est la réalité objective de l'esprit collectif. En effet, jusqu'ici, nous avons considéré les individus, tels que l'expérience nous les présente et, derrière ces individus, nous avons cherché le lien qui en fait une unité supérieure.

Il y a mieux : les individus possèdent une certaine culture, une certaine mentalité, ils ont des connaissances et des désirs, des tendances et des activités déterminées. Mais ne nous y trompons point : toutes les qualités que nous leur attribuons ils ne les posséderaient pas s'ils

(1) Bd II, S. 413-415.

n'étaient que des individus. C'est au sein de la société, et par la participation à un esprit collectif que l'individu acquiert le contenu psychique de sa vie privée elle-même. Se représenter les hommes en dehors de toute société et se les imaginer comme de simples particuliers sans lien, serait méconnaître la réalité. Au contraire tous participent à un esprit social, ils le représentent, ils en sont imprégnés ; étant venus au monde à cet endroit de la terre et à ce moment précis du développement de la civilisation, ils ont telles idées et telle mentalité très différentes de ce qu'elles seraient s'ils avaient vécu chez un autre peuple ou à une autre époque (1).

Quiconque a compris l'influence formatrice prépondérante du milieu social aura entrevu du même coup la réalité profonde de l'esprit collectif et l'unité indéniable des groupements humains. Lazarus exprime cette idée en ces termes : la société a sur l'individu une priorité logique, temporelle et psychologique. C'est dans la société que l'individu se constitue et se développe, la société au contraire n'est pas simplement composée d'individus (2).

En somme, les groupements humains, en particulier les peuples, forment des unités ayant chacune sa mentalité spécifique ; en effet 1° cette mentalité comporte une égale activité psychique que les individus ne présentent qu'en tant qu'ils sont membres du peuple ; 2° elle comporte la solidarité des mentalités et des activités particulières ; 3° elle s'impose à l'individu et exerce sur lui une influence presque absolue.

Après avoir prouvé l'unité objective du peuple, Lazarus se demande s'il ne présente pas aussi une unité subjective. En d'autres mots, la communauté a-t-elle conscience d'elle-même ?

Ce sentiment de la collectivité consiste en ce que chaque individu a conscience d'appartenir à un peuple, à un groupement social. La conscience qu'une nation a d'elle-même, le sentiment de la nationalité, se base donc sur la conscience des individus, non pas en tant que

(1) Bd II, S. 418-419.
(2) Bd II, S. 419.

ceux-ci se sentent individus, mais en tant que l'appartenance à une nation est un élément plus ou moins clair de leur psychologie. La valeur et l'importance du sentiment de la nationalité sera fonction de la valeur que l'individu attribue à cette appartenance (1).

Dans sa nature et son intensité, le sentiment de la nationalité se différencie d'un peuple à l'autre ; tantôt c'est la fierté fondée sur les exploits des ancêtres, tantôt c'est le contentement dans la vie intellectuelle et sentimentale du milieu ; ici il se base sur la force, là sur la liberté des institutions. L'élément nourricier de ce sentiment n'est pas une représentation abstraite ; de même que le sentiment de la personnalité n'est pas fondé sur la simple conscience d'être quelqu'un d'autre que son voisin, de même le sentiment de la nationalité ne consiste pas à se dire qu'on appartient à tel peuple et non à tel autre, sans plus ; un Allemand a conscience d'être Allemand, c'est-à-dire de n'être ni Français, ni Anglais, mais en même temps il se représente plus ou moins clairement ce que cèla signifie que d'être Allemand. Le sentiment d'être Grec suffisait à l'homme de l'antiquité pour qu'il s'élevât en esprit au-dessus de tous les autres peuples. Le sentiment de la nationalité a une base positive. Il est d'ailleurs extrêmement profond ; tout homme participe à la gloire des citoyens illustres de sa race ; pas de douleur plus tragique que de porter la honte de sa nation (2).

La conscience que la communauté a d'elle-même réside, nous venons de le voir, dans les consciences individuelles. Cependant, la somme des consciences individuelles ne constitue pas la conscience totale collective. Il y a ici, écrit Lazarus, un phénomène spécial à la vie sociale. Chacun a conscience de ce qu'il est et de ce qu'il fait pour l'ensemble du groupement ; les autres aussi connaissent et apprécient son rôle ; or, leur appréciation rehausse sa force à lui, son esprit et son entrain. Plus est fort chez les autres le sentiment du devoir envers l'ensemble et davantage grandissent chez lui-même la conscience de la solidarité et l'amour de la patrie. La conscience de la collectivité

(1) Bd 2, p. 421.
(2) Bd 2, p. 424, 427.

n'est donc pas la somme mais une puissance des consciences individuelles. On doit chercher dans cette particularité l'origine de cet esprit qui se dégage de la multitude sans être perceptible dans l'individu ; on y trouve le principe de cet entraînement, parfois indomptable, que manifestent les foules dans les fêtes populaires, dans les révoltes, dans les combats (1).

Steinthal et Lazarus n'ont pas exposé la distinction précise à faire entre la conscience collective, qu'ils appellent *Volksgeist*, et la conscience de collectivité, c'est-à-dire la conscience d'être une communauté, que Lazarus appelle *Selbstbewusstsein der Gemeinsamkeit.* On peut, à ce sujet, tirer quelques déductions de leurs travaux. Nous avons vu à l'instant qu'il y a une base positive au sentiment de la nationalité : cette base est précisément la conscience collective, le *Volksgeist.* Lazarus compare le sentiment de la nationalité chez un groupement d'hommes au sentiment de la personnalité chez l'individu (2). Certaine théorie métaphysique place le fondement de la personnalité dans la conscience. Ce n'est pas le moment d'en faire la critique. Notons que normalement tout homme a conscience de sa personnalité. Mais l'homme ne naît pas avec cette conscience ; au contraire, le témoignage interne nous dit que les premières données psychiques sont des perceptions du monde extérieur et de notre propre corps. Plus tard nous saisissons ces expériences comme nôtres, nous saisissons derrière ces expériences variables le moi personnel identique, et nous arrivons au sentiment de la personnalité.

Le même procédé se retrouve chez un peuple. Tous les membres d'un groupement social ont des éléments psychiques communs, par exemple, la langue. Il y a plus. Non seulement il y a des éléments communs, mais ces éléments sont connus formellement comme communs ; d'où le sentiment de l'égalité, de la solidarité de tous les porteurs des mêmes éléments : ce sentiment est le sentiment de la collectivité.

(1) B[d] 2, p. 424-427.
(2) B[d] 2, p. 423.

Qu'est-ce qu'un peuple ? Quel est le principe qui fait d'un groupe d'hommes cette unité particulière qu'on appelle un peuple ? Ce n'est, d'après Lazarus et Steinthal, aucun des principes objectifs que l'on peut énumérer et que de fait on a toujours énumérés. Ce n'est pas la communauté d'origine (1), puisque des rameaux d'une même souche appartiennent à des peuples différents et que, inversement, des souches différentes sont réunies en un seul peuple; d'ailleurs, tous les hommes, en fin de compte, ont une origine commune, pourquoi donc y a-t-il des peuples différents ? Est-ce la communauté de langue ? Non, l'emploi de la langue ne peut être le critère de spécification des peuples. Qui dira où est la limite d'une langue et où commence une autre ; qui tracera la limite entre les dialectes néerlandais et les dialectes allemands ? Puis, comment expliquer que les populations des provinces d'Allemagne, où l'on parle le bas-allemand, fassent partie du peuple allemand, alors que leur dialecte ressemble davantage au néerlandais ? (2).

L'histoire, c'est-à-dire l'activité des hommes eux-mêmes, a sa part dans la division des peuples : elle a disjoint des groupements semblables et réuni des éléments disparates (3). La notion de peuple se base moins sur l'objectivité de certains éléments, tels que la race et la langue, que sur l'idée subjective des individus qui le constituent. Un groupement d'hommes est un peuple parce qu'il se regarde comme tel ; un peuple est une réunion d'individus qui se conçoivent comme peuple, qui veulent être un peuple, c'est-à-dire une multitude d'individus qui ont le sentiment de la collectivité. S'agit-il de plantes ou d'animaux, le savant détermine d'après des caractères objectifs à quelle variété ils appartiennent ; s'agit-il des races humaines, on fait de même ; au contraire, on « demande » à un homme de quel « peuple » il s'estime faire partie. C'est donc l'idée subjective qui fait le peuple (4), en d'autres termes, c'est le sentiment de la nationalité, et la question

(1) Bd I, p. 32.
(2) Bd I, S. 33-34.
(3) Bd I, S. 34.
(4) Bd I, S. 35.

est de savoir sur quoi se base cette idée subjective. Remarquons, en effet, que ce n'est pas sans aucune raison objective qu'on se dit appartenir à tel peuple plutôt qu'à un autre. Mais ce fondement objectif peut différer et diffère de peuple en peuple (1). Toutefois, ce fondement sera toujours le *Volksgeist*, l'esprit social ou un élément de l'esprit social. En somme : ce qui constitue un peuple comme tel c'est le sentiment de la nationalité ; le sentiment de la nationalité est une conséquence du *Volksgeist*. « Das Volk ist das erste Erzeugnis des Volksgeistes » (2).

3. Rapports de la psychologie des peuples avec quelques autres sciences.

La psychologie des peuples, c'est la science du *Volksgeist*, de l'âme du peuple, de la conscience sociale. Elle veut étudier la nature et l'activité de l'esprit social, découvrir les lois suivant lesquelles son activité consciente — dans la vie, la science et l'art — se développe, s'étend ou se resserre, s'élève ou s'abaisse, s'affirme et se vivifie ou s'affaiblit et s'émousse (3). Elle permettra de voir clair dans l'histoire de l'humanité et des différents peuples, de la comprendre dans ses causes véritables et d'acquérir une connaissance détaillée des lois psychiques qui régissent l'histoire.

Etant donnée la réalité objective de l'esprit collectif, il ne peut exister de doute sur la nécessité d'une psychologie ethnologique, puisque l'esprit collectif est un facteur important négligé par la psychologie générale, effleuré à peine par l'anthropologie, inconnu de l'ethnologie. Quelle sera donc sa place dans la hiérarchie des sciences ? Quels seront ses rapports avec les sciences limitrophes? Steinthal et Lazarus estiment que la réponse à ces questions fera davantage ressortir la nécessité de la nouvelle science.

a) Rapports avec la Psychologie. — La psychologie s'occupe de l'étude de l'âme, de l'esprit, des activités psychiques. On pourrait se

(1) Bd I, S. 35.
(2) Bd I, S. 36. Voir plus loin dans ce travail l'exposé de ce qu'est le *Volksgeist*.
(3) Bd I, S. 8.

demander pourquoi elle n'a pas étudié l'esprit collectif. Quoi qu'il en soit, elle ne l'a pas fait, il ne reste donc qu'à le faire. L'homme est un être social, la psychologie l'enseigne. Ce qui élève l'homme au-dessus de la brute, c'est l'esprit. L'esprit n'est pas susceptible de développement en dehors de la société : la condition de tout progrès est que l'homme entre en relation avec son prochain. Cependant, puisque les hommes se divisent en cercles de plus en plus étroits depuis l'universalité du genre humain jusqu'à la famille, tous ne peuvent avoir avec tous des liens également intimes, il se forme des groupements distincts animés de mentalités distinctes. Mais toujours est-il que chaque homme, quelles que soient sa valeur et son originalité, est influencé dans son développement par le temps et le lieu de son apparition et par la mentalité spéciale du peuple, de la famille et de la classe auxquels il appartient. Non seulement son savoir mais même sa conscience morale, ses sentiments, ses désirs et par suite ses actions sont déterminés d'avance par cela même qu'il est né à tel stade du développement de la civilisation.

Conséquemment la psychologie est incomplète aussi longtemps qu'elle se borne à l'étude de l'individu isolé. Et il ne suffit pas d'aligner quelques propositions sur les rapports de l'individu avec la société ; la lacune ne sera comblée que par un traité de la société comme telle, où on l'envisagera comme sujet de rapports, de phénomènes, agent de productions psychologiques qui ne regardent l'individu qu'en tant qu'il est membre d'une société animée d'un esprit collectif distinct des esprits particuliers et dominateur de ceux-ci (1).

Que la psychologie usuelle reste donc la science de l'individu et qu'on la complète par la science psychologique de la société. La société ce sera ordinairement le peuple ; que si, cependant, l'histoire présente çà et là des groupements sociaux dépassant les bornes de l'unité ethnologique, si des religions, des Etats, des mouvements scientifiques forment des unités constituées de parties ethnologiquement différentes, il n'est pas dans les intentions de la psychologie des peuples de les

(1) Bd I, S. 5.

exclure de sa recherche, ni d'exclure d'ailleurs de l'examen psychologique quelque forme que ce soit de société humaine (1).

Ainsi la psychologie se répartirait en psychologie individuelle et en psychologie ethnologique, la première servant de base à la seconde (2).

b) Rapports avec la Politique. — La psychologie ethnologique et la politique s'occupent l'une et l'autre des forces de l'esprit collectif; mais leurs buts sont différents. La psychologie ethnologique est une science purement spéculative, la politique est l'éthique des peuples et l'esthétique des Etats. La première veut connaître, la seconde veut diriger. La politique trouve son fondement scientifique dans la psychologie ethnologique de même que la pédagogie trouve sa base dans la psychologie individuelle. Par exemple, la politique étudie les relations entre les hommes libres et non libres dans le but d'en connaître les effets sur la société, sur la santé et la stabilité de l'Etat, la psychologie ethnologique examinera les mêmes relations pour découvrir la mentalité qui s'élabore et la dégénération intellectuelle qui se produit chez l'homme non libre du fait de son oppression politique.

A un autre point de vue la politique peut se comparer à la psychologie des peuples comme la physiologie à la psychologie. Ainsi la politique recherche quelles sont pour l'Etat les conséquences de l'oppression d'un parti, de la nécessité d'une grande armée, les conséquences de la guerre, de la révolte, de la victoire ou de la défaite, de l'importation commerciale, etc. Mais ces faits politiques ont leur contre-coup sur l'esprit du peuple comme la santé ou la maladie du corps a de l'influence sur l'esprit de l'individu : l'Etat est au *Volksgeist* ce que le corps est à l'âme (3).

c) Rapports avec l'Anthropologie. — En anthropologie aussi on parle des différents caractères nationaux. Il n'en est pas un cependant qui ait été décrit d'une manière achevée, et pour cause : c'est là un

(1) B[d] I, S. 6.
(2) B[d] I, S. 2.
(3) B[d] I, S. 10.

travail que l'anthropologie ne peut mener à bonne fin. Elle s'occupe de phénomènes intermédiaires entre les phénomènes physiologiques et les phénomènes strictement psychologiques, phénomènes où s'affirme la dépendance de l'âme vis-à-vis du corps ; tels sont le sommeil, la veille, les différences sexuelles, l'âge, etc. On a voulu baser une caractéristique des peuples sur les tempéraments. Mais les relations anthropologiques — climatiques et physiologiques — sont incapables d'expliquer adéquatement l'esprit ethnique. Comment expliquer que le peuple grec ait péri là même où jadis il avait été florissant ? Le développement de l'esprit ne dépend pas seulement du climat et de la constitution physiologique : étant d'une nature spéciale, il obéit à des lois spéciales : forcément l'anthropologie a ignoré ces lois et de là son insuffisance (1).

d) Rapports avec l'ethnologie. — L'ethnologie n'est qu'un chapitre de la zoologie. Elle étudie l'homme comme animal, comme produit de la nature ; elle s'occupe de sa constitution corporelle et en décrit les différentes variétés que l'on trouve répandues sur toute la terre ; elle traite aussi de l'origine, de la parenté et des migrations des peuples ; elle néglige les phénomènes de conscience. Or, les peuples comme les individus ont en propre certains éléments psychiques : ils feront l'objet de la psychologie des peuples qu'on pourrait appeler de ce chef l'ethnologie psychique.

Cette discipline doit nous renseigner sur les manières de vivre et sur les activités spécifiques des différents caractères nationaux. Elle recherche quelle est la nature spirituelle des peuples et de quelle manière cette nature spirituelle a engendré l'histoire, qui est la vie spirituelle des peuples. Car une nature spirituelle spéciale appartient aux peuples au même titre qu'aux individus (2). W. von Humboldt l'a dit : la nation est un être aussi bien que l'individu. L'ensemble des lois suivant lesquelles les tendances spirituelles s'éveillent et arrivent à leur plein développement chez l'individu pourrait s'appeler la phy-

(1) B^d I, S. 11-18.
(2) B^d II, S. 13-14.

siologie de l'esprit. Des lois analogues existent pour une nation entière (1).

e) Rapports avec les sciences naturelles et avec l'histoire. — Comme il n'y a que deux manières d'être et de devenir (esprit et nature), il n'y a non plus que deux groupes de sciences réellement distincts : il y a les sciences de la nature et les sciences de l'esprit. Les caractéristiques de ces deux ordres ? La nature est aveugle, déterminée ; l'esprit est libre. Il s'ensuit pour la nature un développement mécanique, toujours le même : répétition des mêmes phénomènes ; l'esprit au contraire crée ; chaque création présuppose un état antérieur auquel la création ultérieure ajoute du nouveau. Le germe naturel produit un autre germe identique à lui-même ; le germe spirituel favorisé par des circonstances propices produit de nouveaux éléments spirituels supérieurs et au germe primitif et aux circonstances : le développement de l'esprit est un enrichissement continuel. Pour la nature, le temps ne mesure que ses retours sur elle-même ; pour l'esprit, le temps mesure ses progrès. Or la psychologie étudie les lois mécaniques invariables ; elle recherche ce qu'il y a de stable dans l'esprit de l'homme ; elle n'étudie pas le progrès. Il faudra donc lui assigner une place intermédiaire : d'un côté, elle étudie l'esprit, conséquemment elle est une science de l'esprit ; d'autre part, elle étudie ce qu'il y a d'invariable dans l'esprit et à ce point de vue elle est une science de la nature. L'esprit présente en effet deux aspects : un aspect évolutif et un aspect invariable. Il est au sommet de la nature et il est en partie au-dessus de la nature. Quoique les lois spécifiques de l'esprit soient invariables, elles contiennent néanmoins le germe du progrès. Tandis que la nature se retrouve toujours dans les mêmes conditions, l'esprit est dans des conditions toujours nouvelles et ses productions elles-mêmes deviennent à leur tour une condition déterminante de l'avenir.

La psychologie appartient donc plutôt aux sciences de l'esprit.

Cela devient plus clair encore quand on étudie la psychologie dans ses rapports avec l'histoire. La nature fournit la matière de deux

(1) Bd II, S. 14.

espèces de sciences, notamment de l'histoire naturelle descriptive et des sciences rationnelles comme la physiologie. Il en va de même quand il s'agit de l'esprit : à côté de l'histoire descriptive de l'humanité se placera également une science rationnelle, la physiologie de l'humanité. Cette physiologie de l'humanité c'est la psychologie ethnologique, car de même que la psychologie individuelle trouve son application dans la biographie, de même la psychologie ethnologique est la base de l'histoire qui est, après tout, la biographie de l'humanité (1).

f) Rapports avec la Philosophie de l'histoire. — Cette physiologie de l'humanité, dont Steinthal et Lazarus parlaient tantôt, cette explication foncière de l'histoire ne la donne-t-on pas dans la philosophie de l'histoire ? Non, répondent-ils. Il est vrai que la philosophie de l'histoire a souvent voulu assumer cette tâche ; mais elle ne l'a pas accomplie ; elle n'a donné qu'un exposé superficiel et déductif du contenu spirituel de l'histoire ; de plus elle part trop souvent de cette idée préconçue que l'histoire est la marche de l'humanité vers une fin déterminée. Elle a dépeint sommairement les différents peuples pour s'intéresser plutôt aux progrès qu'ils ont réalisés les uns par rapport aux autres, et afin de donner une vue d'ensemble de l'histoire de l'humanité. Elle s'est trop souvent complue à des prophéties sur l'avenir.

Or, dans la psychologie des peuples, il s'agit de trouver les lois profondes auxquelles l'esprit est soumis ; il faut montrer comment l'histoire est régie par des lois basées sur la nature de l'esprit ethnique (2).

Et qu'on n'objecte pas que l'esprit, étant libre, n'est soumis à aucune sorte de lois. Le chef d'armée commande librement ; cependant il tiendra compte des lois auxquelles tout mouvement d'armée est subordonné ; il tiendra compte des circonstances de temps, de lieu, etc. La volonté est comparable à ce chef ; elle commande en tenant compte de beaucoup d'éléments autres qu'elle-même : elle est libre mais elle peut être sollicitée de part ou d'autre.

(1) Bd I, S. 15-19.
(2) Bd I, S. 19-21.

Aux productions de la philosophie de l'histoire sont intimement apparentés les travaux de beaucoup d'historiens de talent, spécialement les travaux d'historiens de la civilisation, de philologues et de linguistes tels que Humboldt, Grimm, Böckh, Wachsmuth, Gagern, etc. Ces travaux font voir les phénomènes concrets de la vie intérieure et extérieure des peuples, les faits où se manifeste l'esprit collectif. Il appartient à la psychologie des peuples de travailler ces données afin d'y découvrir scientifiquement les lois suivant lesquelles les faits se sont produits (1).

* * *

De ce qui précède se dégage cette conclusion : la psychologie ethnologique doit se baser sur les événements de la vie des peuples ; elle ne peut trouver les lois de l'esprit collectif qu'en observant, ordonnant et comparant les phénomènes. La psychologie des peuples se fonde sur leur histoire ; à son tour, elle fournira une explication plus profonde du passé (2).

De prime abord, on remarquera que la nouvelle discipline contient deux parties : l'une, générale, rationnelle, traite formellement de l'esprit collectif ; l'autre, spéciale, concrète, traite des différents esprits collectifs. La première partie sera, dans l'ordre synthétique, la base de la seconde : les deux ensemble fonderont l'explication de l'histoire. Pour montrer plus clairement le rapport entre les deux parties, Steinthal et Lazarus exposent brièvement les problèmes que chacune d'elles devra résoudre. La première partie doit nous montrer ce qu'est l'esprit collectif, quelles sont les conditions générales de sa vie et de son activité ; quels sont partout ses éléments constitutifs, comment ces éléments se forment, quels sont les rapports mutuels qu'ils soutiennent, quelle est la signification de chacun de ces éléments pour le tout : la solution de ces problèmes nous renseignera sur l'origine et le développement de l'esprit collectif. Cette partie est

(1) Bd I, S. 23.
(2) Bd I, S. 23-24.

abstraite et générale ; sans doute elle sera basée sur l'observation des différents peuples et sur leur histoire, mais elle fera abstraction des aspects particuliers pour ne relever que ce qui est général. L'autre partie est concrète, elle traite des esprits collectifs réels et des formes spéciales de leur développement. La première partie dicte des lois valables pour tout peuple, la seconde partie décrit, caractérise les différents peuples qui sont les sujets concrets des lois générales (1).

A un autre endroit (2), Steinthal propose la division suivante de la psychologie :

A. Psychologie générale : étude des représentations, sentiments, tendances.

B. Psychologie ethnologique : 1. Synthétique : les principes de la vie collective. 2. Concrète : application des principes généraux à l'ethnologie, l'histoire et la préhistoire.

C. Psychologie individuelle : étude de l'esprit d'un individu. La psychologie individuelle trouve son application dans la biographie.

4. Les principaux problèmes.

Jusqu'ici nous avons exposé la notion, la méthode, l'utilité, la possibilité, la nécessité et la division d'une psychologie ethnologique. Il nous faut maintenant étudier au moins les problèmes principaux de cette nouvelle science.

a) Nature et origine de l'esprit collectif. — On a prétendu qu'une psychologie ethnologique est une science impossible parce qu'une âme collective substantielle est chose inconcevable. De fait, l'esprit collectif n'est pas une substance. Mais faut-il donc que la psychologie s'occupe de l'être substantiel ? Ne suffit-il pas qu'elle étudie les procédés et qu'elle recherche les lois de l'activité humaine ?

L'esprit collectif n'est pas une substance, qu'est-il ? (3).

Tout peuple nous apparaît comme une certaine unité.

(1) Bd I, S. 25 26.
(2) Bd XVII, S. 238.
(3) Bd I, S. 27-28.

Or, la simple somme de tous les esprits individuels n'explique pas leur unité, pas plus que la somme des membres n'explique un organisme : il manque encore à cette somme un principe interne, agent d'unification. L'esprit collectif est précisément le lien qui intègre en un peuple unique une multitude d'individus. L'unité du peuple s'affirme dans la production et la conservation collective des éléments de la vie psychique. Dans les opérations internes des individus d'un même peuple, il y a concordance et harmonie, parce que, dans les différentes consciences individuelles, se retrouvent des éléments communs. Et ce qui fait l'unité d'un peuple c'est précisément cette activité psychique qui n'est pas le propre d'un seul, mais qui est commune à tous. En conséquence Steinthal et Lazarus définissent provisoirement l'esprit collectif la partie commune de l'activité psychique des individus : « das allen Einzelnen Gemeinsame der inneren Thätigkeit » (1).

De fait, nous sommes mis sur la trace d'un esprit collectif par la considération des événements et des impressions que l'individu subit non pas comme étant telle ou telle personne, mais comme faisant partie de tel ou tel groupe déterminé d'hommes. Tel fait produira sur les hommes du xxe siècle une impression qu'il n'aurait pas produite sur les hommes du xiie siècle : cela signifie tout simplement que la mentalité du xxe siècle est autre que celle du xiie.

Une même cause occasionnera chez un Allemand un autre effet que chez un Chinois ; l'un et l'autre cependant sont des hommes ; sans doute, mais tous deux sont quelque chose de plus, le premier est Allemand, le second est Chinois ; ces deux hommes vivent dans une ambiance différente ; le monde allemand a son esprit comme le monde chinois a le sien : l'Allemand a respiré le premier, le Chinois participe au second. Qu'est-ce que cette ambiance spéciale à un milieu, à une société ? Entre individus de nationalités différentes il y a des différences très réelles et, si nous voulons les examiner de plus près, nous pourrons nous assurer aussitôt de ce fait que cela même qui différencie des individus appartenant à des peuples divers, rapproche au contraire les

(1) B^d^ I, S. 28-29.

individus d'un même peuple ; ces caractéristiques ne sont donc pas personnelles, elles sont nationales, communes ; l'idée du *Volksgeist* est basée sur cette communauté de caractères.

Pour nous persuader de la réalité objective de l'esprit collectif, il suffit de penser à la langue fixée dans le dictionnaire et dans la grammaire, au droit codifié, à l'ensemble des idées admises dans une société sur la nature, sur l'homme, sur les besoins moraux, religieux, esthétiques, sur la technique industrielle, etc. (1).

La conséquence la plus importante de la vie sociale c'est la production d'un esprit tout fait, d'un « esprit objectif » (2). Partout où des hommes vivent en société, leur activité spirituelle subjective produit un esprit objectif qui sera dorénavant le contenu, la norme et l'organe de toute activité subjective ultérieure. Les individus, en parlant, arrivent à créer une langue objective qui sera l'instrument de tout discours ultérieur et la forme déterminée de la pensée ; la langue une fois constituée influencera dorénavant chez tous le développement de la faculté du langage. Pourquoi s'exprime-t-on ainsi qu'on le fait ? Primitivement, à l'époque de la formation de la langue, tel besoin physique inspirait tel mode d'expression ; mais, pour nous, le besoin physique s'est doublé d'une nécessité historique : nous parlons la langue que nous ont léguée nos ancêtres (3).

L'esprit collectif ne comprend pas seulement la langue ; il s'étend à tout le domaine de nos opérations intérieures ; faites abstraction de tous les individus et ne retenez que l'ensemble des activités psychiques qui s'accomplissent au sein d'un peuple et vous aurez une image un peu fruste sans doute, mais très simple, de ce qu'est l'esprit collectif objectif. Pareil esprit diffère de peuple à peuple : l'expression est courante « ceci ou cela convient ou répugne à tel génie national ». N'est-ce pas dire que tout esprit ethnique est comme un système logique, spécial à chaque peuple, de considérations, de représentations, de conceptions et d'idées ? (4)

(1) Bd III, S. 44.
(2) Bd III, S. 41.
(3) Bd III, S. 42.
(4) Bd III, S. 43-44.

L'esprit collectif a deux modes d'existence. D'une première façon il existe dans les consciences individuelles à l'état de pensées, de sentiments, de tendances ; il y est un acte réalisé et réalisable de la vie psychique. D'une autre façon il se trouve matérialisé dans des supports sensibles : dans les livres, les écrits de toute nature, les monuments, les œuvres d'art, les productions industrielles, les instruments de travail, les moyens de transport et d'échange, les armes et les matériaux de guerre, les jouets (1). L'énorme avantage de la machine à vapeur, observe Lazarus, provient de ce que l'intelligence quelconque du mécanicien se trouve secourue de toute l'intelligence supérieure de James Watt, laquelle a pris corps dans la machine à vapeur. Ainsi matérialisé, l'esprit objectif est susceptible de perfectionnement et de multiplication (2).

On peut même remarquer l'influence de l'esprit objectif sur le maintien extérieur : chaque peuple — abstraction faite des différences personnelles — constitue pour ainsi dire un type psycho-physique. On remarque, dit Lazarus, l'agilité du Français, la raideur de l'Anglais, la dignité du Turc, la grandezza de l'Espagnol (3).

Pour donner une image complète de l'esprit objectif, décrivons-le comme suit : « l'esprit objectif est la résultante de l'activité individuelle. Il apparaît dans deux états extrêmes : d'une part, dans les consciences individuelles sous la forme de conceptions, d'idées, de convictions, de sentiments : son objectivité consiste ici en ce qu'il s'étend à tous les membres de la nation et se pose pour ainsi dire vis-à-vis des individus pris en particulier ; d'autre part dans les matérialisations réelles ou symboliques de la pensée. Entre ces deux états extrêmes, il se manifeste encore dans les institutions de toute nature créées en vue de l'enseignement, de l'administration, de l'exercice, de la profession, etc. » (4).

Nous disions tantôt que l'esprit objectif se pose pour ainsi dire en face des individus. Que l'on réfléchisse à la contrainte qu'il exerce

(1) Bd III, S. 45.
(2) Bd III, S. 47.
(3) Bd III, S. 51-52.
(4) Bd III, S. 54-55.

sur les membres du groupe : quelle que soit l'époque de son apparition dans la société, l'individu y trouve un ensemble d'idées qui s'impose à sa conscience aussi bien que le monde extérieur. Bien plus, ces idées deviennent l'instrument moyennant lequel il va concevoir jusqu'aux choses élémentaires qui l'entourent. Sans doute, à première vue, de grands penseurs comme Locke, Kant, Spinoza, Fichte, paraissent faire exception à cette règle, il ne faut néanmoins pas se méprendre sur leur originalité, car, même quand il s'agit des plus grands penseurs, une culture déjà développée a influencé leurs plus simples perceptions de la nature ; pour eux aussi, il est vrai que tout procédé psychique est un développement ultérieur de pensées préexistantes. La culture fait partie de la nature de l'homme, non pas cependant de l'individu comme tel, mais de l'homme historique, c'est-à-dire de l'homme vivant en société (1).

L'esprit collectif existe, disions-nous, dans les consciences individuelles. Se retrouve-t-il chez tous les individus ? Chez tous de la même façon ? Selon Lazarus, il faut le chercher dans la moyenne du peuple. Dans une nation il faut retrancher d'abord les enfants chez qui le développement ne s'est pas produit, les idiots, les esprits arriérés ; il faut retrancher, d'autre part, les génies exceptionnels, bref, ce qui est trop au-dessous ou trop au-dessus. Au niveau moyen on trouve l'esprit collectif (2). Cette considération nous fait voir que l'esprit individuel n'est pas entièrement absorbé dans l'esprit collectif. L'esprit du peuple n'est pas une unité telle que l'individu s'y perde complètement ; s'il y a des éléments communs, il y a aussi des éléments différents au point même que les plus beaux fruits de l'esprit d'un peuple, — une intelligence plus profonde, une moralité plus pure, une œuvre d'art géniale, — restent l'apanage exclusif de quelques-uns. Et cependant ici même on ne peut pas oublier la part de la communauté, c'est-à-dire la part de tous dans l'œuvre produite par un seul. Il y a une interaction des esprits, et la recherche des rapports de la collectivité

(1) Bd III, S. 56-59.
(2) Bd III, S. 61-63.

et de l'individu doit être la première et la plus importante tâche de la psychologie ethnologique. De fait, toute activité individuelle, fût-elle de loin supérieure aux créations antérieures du peuple, a néanmoins ses racines plongées dans l'esprit du peuple, elle est une production du *Volksgeist* ou au moins elle a en lui un de ses facteurs les plus réels. Ainsi les œuvres d'Eschyle, de Phidias et de Platon, quoique bien supérieures aux productions antérieures, sont cependant propres au génie grec, elles n'ont été conçues et elles ne pouvaient l'être que grâce à lui (1). Qu'on ne s'y trompe pas, dit Lazarus, les peuples ont souvent des besoins élevés, des désirs de science et d'idéal, des tendances vers une connaissance plus profonde de la nature, vers une conception très haute de la vie, vers le relèvement idéal de l'existence : les poètes et les penseurs éprouvent les mêmes désirs mais avec plus de force, ils saisissent plus clairement les solutions, ils sentent plus profondément les besoins de leur peuple : ce qu'ils ont conçu plus clairement ils l'extériorisent et de ce fait ils donnent une impulsion nouvelle au développement du *Volksgeist*. Ce qu'ils ont créé pour le *Volksgeist* trouve en réalité dans le *Volksgeist* son origine profonde. Voilà pourquoi la parole d'un génie exprime la pensée de tous, voilà pourquoi elle fait vibrer toutes les âmes et apaise à la fois toutes les aspirations (2).

L'esprit collectif constitue un lien psychique entre les individus; il peut être quelquefois le théâtre de discordes entre fractions d'un même peuple. L'esprit public peut être plus ou moins unifié. Parfois il est constitué d'éléments harmonieux. Parfois aussi il contient des oppositions. Cette dernière hypothèse se réalise souvent aux approches de sa destruction et même on peut dire que l'existence de tendances divergentes au sein d'un *Volksgeist* est la cause la plus réelle de sa disparition : nous le verrons bientôt en traitant de la mort du *Volksgeist*.

L'esprit collectif peut présenter des variantes, des disproportions,

(1) B[d] I, S. 31.
(2) B[d] II, S. 434-435.

à condition qu'elles n'aillent pas jusqu'à la contradiction. Un esprit objectif très développé (chez les peuples civilisés) nous suggère l'image d'une échelle montant depuis la masse du peuple jusqu'aux classes supérieures et jusqu'aux hommes de la plus haute culture. Y a-t-il assez de relations entre le haut et le bas de l'échelle sociale? Une classe supérieure ne prend-elle pas trop d'avance sur une classe inférieure? Ce sont là des questions que la psychologie ethnologique est appelée à résoudre.

On conçoit aisément quelle sera l'origine de l'esprit collectif. Nous avons vu comment la vie en commun a pour résultat nécessaire la production d'un esprit collectif. L'esprit collectif, disent Steinthal et Lazarus, est une conséquence naturelle de la communauté d'origine et d'emplacement. Plus importante encore est la participation à des aventures communes, et pour cause : on reçoit les mêmes impressions, on lutte contre les mêmes ennemis, on prévient des dangers communs ; cela dégage tout naturellement un sentiment de solidarité, cela produit insensiblement une égalisation du contenu des consciences, égalisation d'autant plus réelle et plus parfaite que l'histoire commune est plus ancienne et la communauté de souvenirs, plus riche.

Mais alors quelle est l'origine des différents esprits collectifs? Tâche longue et laborieuse que celle de déterminer, pour chaque peuple en particulier, les causes spéciales en vertu desquelles son esprit est devenu ce qu'il est, différent de tous les autres. Il n'est cependant pas difficile d'indiquer les causes générales de la différenciation des esprits collectifs. Sans doute, il faudrait attribuer une grande influence aux facteurs naturels, le sol, le climat, la nourriture, les richesses naturelles. La nature, disent Steinthal et Lazarus, ne produit pas l'esprit, mais l'esprit se forme lui-même sous l'influence des circonstances naturelles. L'esprit collectif n'est pas une production naturelle ; cependant aucun esprit collectif ne serait ce qu'il est sans l'intervention de la nature.

Le principal agent de la différenciation, c'est l'histoire. Tous les événements de la vie ont leur répercussion sur la formation du caractère ; si cela est vrai pour les peuples comme pour les individus, on

comprend la raison des différences qui séparent les nations puisque le passé, ce grand éducateur, a exercé sur elles des influences si variées (1).

b) Eléments de l'esprit collectif. — L'élément principal de l'esprit collectif, son premier produit et la marque de son éveil, c'est la langue. Tous s'accordent à lui attribuer une influence prépondérante sur la formation et le développement du *Volksgeist.* Et à juste titre, car toute création de l'esprit influence le développement ultérieur de ce même esprit. Ensuite, la langue, étant l'instrument des relations sociales, réunit tous les individus et unifie leurs contenus psychiques.

Cette considération élémentaire nous fait comprendre la valeur que l'on attribue d'ordinaire à la langue dans la définition d'un peuple. De fait, quoiqu'il arrive que des individus parlant des dialectes très différents appartiennent à un peuple unique, il faut remarquer que cette différence de langue est généralement plus apparente que réelle et qu'en regard des dialectes variés il y a une langue de culture plus générale et commune (2).

La langue est la création par excellence du génie national : elle en est la seule image adéquate. C'est pourquoi il appartient aux linguistes de reconstituer le génie d'un peuple disparu.

Et en effet on distingue dans le *Volksgeist* le contenu et la forme. Le contenu c'est l'ensemble des sensations, des représentations, des concepts et des sentiments qui vivent dans le peuple ; la forme c'est la manière dont ces éléments se combinent. Or la langue et la langue seule nous fait voir d'abord le contenu, la *Weltanschauung* dans les mots signes des concepts, elle nous présente ensuite la forme, car c'est bien l'activité spirituelle du peuple qui s'exprime par la flexion des mots et la construction des phrases.

Un peuple est-il riche ou pauvre en conceptions ? Dans quel domaine de la pensée a-t-il excellé ? Avec quelle profondeur a-t-il pensé ? Comment expliquer les variations de la signification des mots, des déclinaisons ? Comment, en partant de quelques racines, le vocabu-

(1) Bd I, S. 38-39.
(2) Bd I, S. 41-42.

laire s'est-il enrichi ? Y a-t-il des lois générales du développement des langues ? (1) A toutes ces questions dont les unes ont trait au fond, les autres à la forme de la pensée, la psychologie du *Volksgeist* donnera réponse.

Un autre élément important de l'esprit ethnologique c'est la mythologie. Ne confondons pas celle-ci avec la religion. Primitivement la mythologie était une manière générale d'appréhender, toutes les perceptions de l'esprit populaire étaient mythologiques : c'est pour cette raison que toutes les religions contiennent des mythes et qu'il y a des rapports si étroits entre la mythologie et la religion ; c'est aussi pour cette raison que nous devons bien distinguer l'une de l'autre.

La mythologie intéresse de près la psychologie ethnologique. Elle permet d'étudier sur une large base les procédés d'aperception et de confusion qui caractérisent tout esprit ethnique.

La mythologie comparée tâche de retrouver dans les mythologies des peuples différents quels en sont les éléments communs et quels en ont été les éléments primitifs. Il appartient à la psychologie des peuples de découvrir comment les mythes se sont transformés, développés, embellis ; en d'autres mots, d'étudier le pouvoir créateur de l'esprit collectif (2).

Si la langue et la mythologie nous montrent principalement l'aspect intellectuel de l'âme d'un peuple, la religion en manifeste tout à la fois l'activité théorique et pratique et sentimentale : dans la religion l'homme se montre tout entier.

La psychologie ethnologique ne doit pas se préoccuper de la vérité ou de la fausseté des religions ; elle doit expliquer la genèse de l'idée de Dieu et de la religion dans l'esprit populaire ; elle doit retrouver dans la religion la caractéristique du génie d'un peuple. Car Steinthal et Lazarus considèrent que tout peuple a sa religion spéciale (3). Tout peuple aussi a son culte, c'est-à-dire certaines formes de l'urbanité à l'égard de la divinité. Il faut, disent Steinthal et Lazarus,

(1) Bd I, S. 42-43.
(2) Bd I, S. 44-47.
(3) Bd I, S. 47-49.

rechercher dans le culte la puissance avec laquelle un peuple symbolise ses idées religieuses.

Dans le mythe et le culte se trouve le germe de la poésie et des autres arts. Qu'est-ce que la poésie populaire ? Pour le savoir, il faudra faire l'étude comparée des littératures populaires. Et il ne s'agit pas d'amoindrir la différence entre les peuples mais de la tirer au clair. L'étude psychologique des peuples dans l'épopée, le drame, la fable et le dicton populaire, voilà une partie de la tâche de la nouvelle psychologie.

La formation de l'écriture est aussi un produit de la psychologie collective, mais un produit qui a eu à son tour une influence considérable sur le développement de la nation. La formation de l'écriture est la base de la conscience historique ; elle marque le commencement de la civilisation. Dorénavant l'individu n'est plus noyé dans la masse et incapable d'agir sur la mentalité populaire : à partir de ce moment il se place en face du peuple et agit sur lui. Tâche laborieuse et fructueuse que de rechercher les échanges d'influence entre le groupe et l'individu. Quelle est l'influence de l'écrivain sur le peuple ? Sur les institutions politiques, sur le cours des affaires de l'Etat ? Sur la langue et les mœurs populaires ? Quelle est sur l'écrivain l'influence du peuple par sa langue, ses coutumes, enfin par tout son génie ? Dans quelle mesure le peuple a-t-il été cause déterminante dans l'efflorescence de la littérature, de l'art, spécialement de l'architecture et même de la science ? Et alors que l'individu ne suit pas le courant populaire et qu'il s'y oppose, a-t-il pu se soustraire à l'influence du milieu et dans quelle mesure ? Que l'on réfléchisse, par exemple, à ce fait que l'art grec n'était possible que chez le peuple grec, que les gloires de la littérature et de la science allemandes de même que ses défauts sont en connexion étroite avec le génie du peuple allemand (1).

Enfin les coutumes et les occupations professionnelles forment le côté pratique de l'âme collective.

Tout peuple a ses coutumes propres dont l'origine est psycho-

(1) B^d I, S. 50-55.

logique. Le peuple éprouve certaines tendances ; la nature lui offre certains moyens pour l'obtention de ses fins ; la répétition des mêmes actes en vue des mêmes fins à obtenir par les mêmes moyens, voilà l'origine inconsciente des coutumes qui dorénavant feront partie intégrante de l'esprit collectif.

Plus tard le souvenir de cette origine naturelle se perd et le peuple ne trouve rien de plus simple — telle est la pensée de Steinthal et de Lazarus — que de l'attribuer aux prescriptions des dieux ou de leurs messagers, les héros : ainsi ce qui n'était d'abord que coutume devient moralité. Cependant la coutume se transforme, se perd : elle meurt tout doucement. Alors, disent Steinthal et Lazarus, on fait des lois écrites pour la raffermir ; mais le rapport reste très superficiel entre les individus et ces coutumes codifiées. A ce stade du développement d'un peuple, les classes sociales se sont déjà différenciées : chacune de ces classes comprend la loi à sa guise : il se forme une moralité différente chez la noblesse, chez la bourgeoisie. Puis encore les lois n'étant plus vécues comme l'étaient anciennement les coutumes, ce devient une fonction spéciale d'en expliquer le texte : on voit naître une classe de prêtres, de professeurs, de légistes. En même temps on commence à saisir la distinction entre les lois humaines et les lois divines, le droit se sépare de la morale. De plus en plus aussi on se détourne de la morale, tandis que, d'autre part, on fait effort pour trouver un fondement intellectuel aux anciennes convictions morales et religieuses, effort qui aboutit d'ailleurs parfois à leur dénier toute valeur objective.

Inutile de dire que cette série d'étapes est parcourue par chaque peuple d'une manière caractéristique, que la psychologie ethnologique a pour mission d'élucider (1).

L'occupation professionnelle exerce une influence profonde sur le *Volksgeist* : la mentalité d'un peuple berger est autre que celle d'un peuple chasseur ou pêcheur. L'occupation conditionne la vie sentimentale de l'individu et par suite la vie familiale et domestique ; elle déter-

(1) Bd I, S. 55-58.

mine en grande partie la conception de la valeur et du rôle de la femme. Le peuple chasseur a de la femme une idée tout autre que le peuple berger. Cette conception, à son tour, détermine l'idée du mariage, les rapports de l'époux avec l'épouse, du père avec les enfants et même de l'homme avec les autres hommes : l'histoire l'atteste, là où la femme est respectée et honorée comme chez les Spartiates et les Germains, là aussi se rencontre le respect le plus fidèle des alliances (1).

Après avoir dénombré les facteurs intégrants de l'esprit collectif, Lazarus et Steinthal achèvent de le caractériser par deux ressemblances avec l'esprit individuel. Voici la première. De même que l'esprit individuel comporte des activités, des tendances inférieures et supérieures qui s'influencent réciproquement soit dans le bon, soit dans le mauvais sens, de même l'esprit collectif a des activités supérieures : art, science, etc. qui peuvent embellir les activités inférieures : industrie, travail économique, tout ce qui fait la vie ordinaire. L'inverse aussi se présente. Dans les périodes de crise économique, le besoin pressant de richesses matérielles peut étouffer toute initiative artistique.

La seconde ressemblance consiste dans la limitation de l'esprit humain ; on l'observe dans l'individu et dans le peuple. L'individu ne peut pas à la fois penser à tout ce qu'il sait, de même l'esprit du peuple a des directions multiples : la religion, l'art, la politique, la guerre. Mais, à de certaines périodes de l'histoire, c'est une de ces directions qui prédomine. On appelle ce phénomène l'esprit du temps, *Zeitgeist* (2).

c) Développement de l'esprit collectif. — L'esprit du peuple n'est pas quelque chose de figé, d'invariable : il évolue. Quelles sont les lois de son développement ? C'est la première partie de la psychologie ethnologique. Comment ces lois ont-elles été appliquées chez les différents peuples, dans les circonstances variées de leur histoire ? C'est la seconde partie de la psychologie ethnologique.

Mais c'est là sans doute une division purement théorique. Disons

(1) B[d] I, S. 58-59.
(2) B[d] I, S. 61-62.

seulement qu'il y a un développement et qu'on peut l'observer aussi facilement dans l'histoire d'un peuple particulier que dans la comparaison des peuples modernes avec les peuples anciens. Ce développement s'impose jusque dans notre manière de penser et de sentir. Que le sentiment de notre époque soit différent du sentiment de l'antiquité, la religion, le culte et l'architecture religieuse en fournissent des preuves péremptoires : ce n'est pas le même monde sentimental qu'expriment une cathédrale gothique ou le Parthénon d'Athènes. Ainsi encore notre manière de penser est autre. Nous pensons plus vite que nos ancêtres : pour ne pas chercher d'autres indices, le style moderne plus concentré en est déjà une preuve. Il est vrai que notre capacité intellectuelle ne peut pas augmenter indéfiniment ; seulement l'esprit invente toujours de nouveaux organes tant spirituels que matériels pour faciliter le travail (1).

L'évolution de l'esprit est donc un fait acquis. Quelle est en général la cause de cette évolution ? On a voulu éclaircir le développement des nations de plusieurs manières. La première moitié du XIXe siècle en a connu trois surtout. Dans la méthode qu'on a dénommée « de l'hypostase des principes », on prétendait que certaines idées abstraites — très aptes d'ailleurs à caractériser telle ou telle période de l'histoire d'un peuple — étaient les seuls principes générateurs de l'histoire. Puis, c'est l'esprit du temps qui fit les frais de toute explication historique. Enfin, on a eu recours aux génies. Il est vrai que les génies ont exercé une influence considérable, mais on oubliait que les génies ne sont pas des créateurs indépendants. L'histoire nous offre encore autre chose que leur action.

Voici, selon Lazarus, la seule manière bonne et complète d'expliquer l'histoire : pour comprendre la vie d'un peuple dans son développement, il faut que l'on examine chaque fois minutieusement et complètement la mentalité du peuple, c'est-à-dire la complication des personnes et de leurs liaisons, la complication des travaux individuels et leurs liaisons, la complication des mobiles objectifs qui

(1) Bd I, S. 63-65.

résultent de la nature, de l'histoire, des actions antérieures des individus et qui se présentent comme des fins et des causes d'événements ultérieurs. Bref, il faut connaître et le *Volksgeist* et les individus. C'est le seul moyen de réaliser une analyse psychologique, explicative de l'histoire (1).

Dans cette perpétuelle variété de circonstances et d'événements, la science doit chercher quelles sont les lois qui régissent le cours de l'histoire. L'histoire a ses lois particulières. Sans doute, les faits sont toujours autres, mais la manière dont ils se succèdent peut être sensiblement la même et on peut croire que des successions d'événements semblables sont des applications numériquement distinctes d'une même loi. C'est une tâche difficile que de trouver les lois de l'histoire, précisément à cause de la nature et du nombre toujours varié des circonstances qui précèdent et déterminent un événement. Déjà pour exposer les événements tels qu'ils sont on doit tenir compte des circonstances géographiques, physiologiques, économiques, anthropologiques, ethnologiques, psychologiques ; pour découvrir les lois qui les régissent, il faudrait au préalable avoir pénétré la culture d'un peuple et tout l'ensemble de facteurs que cette notion exprime ; il faudrait connaître les antécédents psychiques, surtout ces antécédents qui s'appliquent à la communauté entière : la psychologie qui recherche les lois relatives à la communauté comme telle, doit nécessairement intervenir dans l'explication foncière de l'histoire (2).

Le développement du *Volksgeist* résulte de l'interaction des génies et de la masse. La masse n'est pas créatrice, elle suit les idées qui lui viennent d'en haut.

Lazarus a examiné dans un article spécial l'importance des idées dans l'histoire.

D'aucuns ont contesté aux idées toute intervention dans le cours de l'histoire ; celle-ci serait mue par l'égoïsme. D'autres ont voulu faire de l'histoire de l'humanité une histoire d'idées. C'est encore un excès.

(1) Bd II, S. 429-430.
(2) Bd III, S. 418-420.

Entre ces deux chemins extrêmes, Lazarus choisit la voie médiane. Il est certain, dit-il (1), que les idées ont un grand rôle, que, d'autre part, elles ne sont pas le facteur unique. C'est autour des idées que doit se concentrer l'intérêt scientifique. Et voici comment il va prouver cette thèse : Qu'il y ait des idées (2) chez l'homme, on ne peut en douter, mais il est souvent difficile de les retrouver dans l'histoire, vu qu'elles ne se rencontrent pas à l'état isolé, mais qu'elles sont compliquées de tous les éléments qui constituent la vie psychique de tout homme et de tout peuple. C'est la raison pour laquelle ceux même qui reconnaissent dans l'idée un facteur historique ne sont pas d'accord sur l'importance à lui attribuer.

L'historien trouve partout dans l'histoire l'influence des idées : c'est le psychologue qui doit chercher ce qu'elles sont et comment elles travaillent. En vérité, les idées morales, religieuses et esthétiques, les normes de la volonté, les règles de l'action, les buts qu'on se propose, les modalités de la vie individuelle et sociale que l'on voudrait atteindre constituent le point central de l'histoire. Le droit et la justice, la vérité et la bonté, la civilisation et l'esprit de société, le respect de la vieillesse et du passé, le souci de la jeunesse et de l'avenir, voilà surtout ce que nous appelons des « idées ». Toutes sont des actes de la vie psychique et exercent sur le cours de cette vie une influence très réelle ; elles proposent des buts qui ne sont pas suggérés par la nature et elles enrichissent l'existence de l'homme d'éléments toujours nouveaux puisés dans sa propre activité (3).

La nature de ces idées ainsi que leur influence varie avec les époques et c'est à la psychologie historique d'expliquer le pourquoi de cette marche tantôt ascendante, tantôt descendante, au cours des siècles.

De quelle manière les idées ont-elles exercé leur influence?

(1) Bd III, S. 422.

(2) Par « idées » Lazarus entend ici les conceptions élevées, les nobles tendances vers la réalisation d'un « idéal » préconçu. Voir la page suivante de ce mémoire et le Bd III, S. 458.

(3) Bd III, S. 432, 436, 457, 458, 460.

Lazarus reconnaît trois formes à cette influence. D'abord les idées développent la personnalité : on est d'autant plus une personnalité qu'on est plus riche d'idées. En second lieu, le travail des idées se manifeste encore dans la création d'œuvres intellectuelles, artistiques, qui sont transmises de génération en génération. En troisième lieu, les idées ont donné l'existence aux institutions sociales, juridiques, politiques, religieuses. Le mariage, la famille, le droit, la protection de la propriété, de l'honneur, de la vie, les relations entre les différents états, tout cela est exprimé et réalisé par des idées. Les institutions surtout sont les conséquences historiques des idées ; les institutions vivent dans l'histoire et l'histoire vit en elles, car les institutions restent vivaces (ce qui ne signifie pas invariables) à travers la suite des générations (1).

Les idées travaillent donc dans l'histoire. Elles constituent des forces réelles. Mais il y a d'autres forces qui tantôt se mettent au service des idées, tantôt s'opposent à elles. Les passions des hommes vont à l'encontre de leurs idées morales et en empêchent souvent la réalisation : mais l'histoire avance lentement, la réalisation des idées progresse malgré les déviations, les faux pas et les erreurs, dont chaque époque nous offre le spectacle (2).

Concluons avec Lazarus qu'à tout moment de l'explication historique il s'agit de peser la part des idées : cette part est importante, quoiqu'elles ne puissent à elles seules rendre compte de tous les faits (3).

Et voici qui rattache cet aperçu sur les idées dans l'histoire à l'étude du *Volksgeist :* les idées ne se produisent qu'au sein de la communauté. Il est vrai, remarque Lazarus, que ce sont les individus qui développent le contenu idéal. Mais ils ne le font pas en tant qu'individus, ils le font en tant que membres de la communauté, animés de l'esprit collectif. De plus, la valeur des idées dépend de

(1) B[d] III, S. 462, 465.
(2) B[d] III, S. 476.
(3) B[d] III, S. 481, 482.

leur influence historique ; partant, la valeur de l'individu est proportionnelle à sa part dans l'expansion et la défense des idées. Les relations des idées avec la vie du peuple, voilà la seule caractéristique véritable d'une époque (1).

Comment les idées trouvent-elles leur chemin dans le peuple ? Par quel mécanisme l'esprit collectif se développe-t-il ?

Nous avons dit que ce développement est opéré par l'action mutuelle des masses et des génies, que la masse n'est pas créatrice, mais qu'elle suit les idées venues d'en haut. Des individus s'élèvent au-dessus de la mentalité moyenne parce qu'ils trouvent des idées, des solutions, des buts jusqu'alors inconnus. Le développement de l'esprit individuel est l'exemple et la cause des progrès de l'esprit collectif. La trouvaille qui n'appartenait primitivement qu'à un seul se déverse dans l'esprit de la communauté et l'enrichit d'un contenu nouveau. Ce n'est d'ailleurs que lorsqu'il arrive à exercer une influence sur la conscience collective que l'individu devient un facteur notable du *Volksgeist* (2).

Il est clair que ceux qui réagissent sur l'esprit collectif pour l'enrichir et l'élever sont avant tout les génies. Mais une place doit être faite à tous les hommes de talent et même à quiconque, n'ayant pas reçu de l'esprit collectif tous les éléments de sa vie psychique, perfectionne celui-ci en lui transmettant ce qu'il a produit lui-même. Ils font dans une mesure moindre ce que les génies font d'une manière plus éminente et plus remarquable.

Mais Lazarus nous fait observer que la communauté a dans la production de nouvelles idées une part qu'on est loin peut-être de soupçonner. Outre que l'inventeur dépend de son milieu social, ses productions nouvelles s'accomplissent en vue de la masse. L'inventeur construit des machines parce que l'industriel en éprouve le besoin ; on édifie un temple parce que la foule a des besoins religieux ; on ne publierait pas de livres s'il n'y avait pas de lecteurs. Il y a plus. Les

(1) B[d] III, S. 482-483.
(2) B[d] III, S. 70-71.

productions purement spirituelles telles que la poésie, l'invention scientifique trouvent au moins partiellement leur origine dans la communauté. En effet, on juge l'œuvre d'art d'après l'impression qu'elle fait sur les contemporains de l'artiste (1).

D'ailleurs si les génies sont les guides de la masse, il faut que la masse les comprenne, partant, que tous les individus aient une nature semblable.

On comprend dès lors pourquoi les idées les plus influentes sont celles qui sont dans une relation plus intime avec chaque individu, qui répondent le mieux aux aspirations et aux tendances de chacun. Il y a dans les peuples des idées latentes, des tendances encore obscures mais qui veulent se faire jour, des désirs de lumières nouvelles ; ce sont pour ainsi dire des puissances *in potentia proxima*, immédiatement susceptibles d'actuation. La cause efficiente de l'actuation ce sont les génies issus du peuple ou tout au moins portant en eux les mêmes idées et les mêmes tendances mais à un degré plus éminent. Ce que les génies sentent plus profondément et plus clairement, c'est ce que leurs compatriotes ont senti à un degré moindre. Les génies trouvent les solutions que le peuple attend ou cherche ; ils sentent plus profondément l'angoisse des problèmes dont personne cependant n'est affranchi (2).

Les génies se trouvent donc dans la masse ; ils sont comme une personnification du peuple dans les éléments les plus nobles, les plus élevés de sa mentalité ; ils puisent leurs idées dans le *Volksgeist* comme dans un trésor inépuisable ; leurs productions marquent une ère nouvelle dans le développement du génie national.

d) Mort de l'esprit collectif. — On peut tuer un homme ; on ne tue pas un peuple : le peuple meurt. Sans doute la mort d'un peuple peut être facilitée et accélérée par des circonstances extérieures, par l'intervention de l'étranger. Mais ces circonstances sont secondaires. La cause principale de la mort d'un peuple doit être trouvée dans le peuple lui-même.

(1) B[d] II, S. 431-432.
(2) B[d] II, S. 433-435.

La cause essentielle, habituelle, Steinthal et Lazarus la trouvent dans la dissolution de l'esprit national. Le *Volksgeist* est réalisé dans les esprits individuels ; cependant ses intérêts sont quelquefois opposés à ceux de l'individu : un développement excessif de l'individualité nuit à l'unité du *Volksgeist* et peut être une cause de discorde. Alors les éléments communs qui constituent l'unité du peuple, diminuent en nombre et en influence ; le *Volksgeist* se partage en tendances diverses ; les citoyens se divisent en fractions ; l'idéal de la communauté se perd ; chaque fraction abandonnant les tendances communes poursuit des idées particulières qui de ce chef sont des causes de discorde (1).

Ainsi l'esprit national peut devenir infidèle à soi-même en partie ou en entier. Ce fut l'histoire de Rome et de Sparte. L'élément le plus important de l'esprit national y consistait dans la guerre extérieure. Le génie de Rome et de Sparte vivait de combats, de dangers, de conquêtes et de victoires. Du moment que Rome et Sparte eurent subjugué leurs ennemis, elles manquaient de l'élément indispensable à la vie de leur esprit national, elles ont perdu les traditions des ancêtres et avec elles le génie de la race.

L'histoire d'Athènes, au contraire, nous montre qu'un esprit national peut mourir parce qu'il a produit tout ce qu'il pouvait produire, parce qu'il a vécu jusqu'au bout et qu'il ne lui reste rien à accomplir (2).

III.

Evaluation de l'œuvre de Steinthal et Lazarus.

Durant tout cet exposé du programme d'une psychologie des peuples, d'après Steinthal et Lazarus, nous avons pu constater que l'idée centrale de la nouvelle science est celle de l'unité du peuple comparée et opposée à l'unité de l'individu : le peuple, si on peut s'exprimer ainsi, est une individualité supérieure. Cette expression n'a

(1) Bd I, S. 67-69.
(2) Bd II, S. 448-450.

plus maintenant la signification métaphysique que W. von Humboldt lui attribuait. L'histoire générale voit défiler les peuples, les vies collectives, comme une histoire restreinte voit défiler une suite de vies individuelles. Tout comme la vie individuelle, la vie collective a un commencement et une fin ; entre ces deux termes se déroulent les différentes péripéties qui la constituent. Le groupe a son esprit particulier ; au fond, l'histoire c'est l'évolution de l'esprit national avec tous les événements qu'elle détermine.

Tout événement qui se produit dans la vie d'un peuple est sous l'influence d'un esprit collectif déterminé, il est fonction d'un milieu. La psychologie des peuples est d'abord la recherche des lois générales de l'esprit collectif, ensuite elle étudie l'influence d'un esprit collectif déterminé sur tel événement de l'histoire, sur telle modification de la langue, des mœurs, du droit, de la science, de l'art, des institutions.

Steinthal et Lazarus n'ont pas atteint à la notion du « devenir social » telle que nous la trouverons dans l'œuvre de Wundt. Ils n'ont connu que le « devenir national ». Or, ces deux notions sont tout à fait distinctes. Tout événement a un devenir national : il se produit au sein d'une nation et il n'est pas possible que cet événement n'ait subi de quelque façon l'influence du milieu, car il y a un déterminisme social (1) : chaque peuple présente un ensemble de conditions qui ne sont pas réalisées chez tel autre peuple, il a une mentalité propre et, à notre sens, Steinthal et Lazarus ont suffisamment prouvé que nul individu ne peut se soustraire à l'action formatrice de cette mentalité collective. Par conséquent, tout événement — qu'il se produise chez un groupe ou chez un individu particulier — est toujours de quelque manière fonction des conditions de milieu ou de nationalité. L'expression « devenir national » ne veut pas dire autre chose. Au sujet de tout fait on peut se demander quelle a été sur lui l'influence du milieu, du *Volksgeist*. Dès lors nous comprenons pourquoi Steinthal et Lazarus, se proposant de chercher les lois générales du devenir national et

(1) D'après ce qui suit, on pourra facilement se convaincre que ce déterminisme social ne tranche nullement la question du libre arbitre, celle-ci est à résoudre par ailleurs.

leurs applications particulières à travers l'histoire, élaborent un questionnaire dans lequel rentrent absolument tous les événements historiques. Nous comprenons pourquoi ils se demandent non seulement d'où vient la langue, mais aussi quelle influence l'individu peut avoir sur elle ; non seulement quelle est l'influence du peuple sur l'individu mais aussi quelle influence l'individu peut exercer sur le peuple et pourquoi ces influences sont plus marquées chez un peuple que chez un autre.

La psychologie des peuples, d'après le plan de Steinthal et Lazarus, ne cherche donc pas seulement à décrire la genèse et le développement de certaines créations que l'individu est incapable de produire ou qui, du moins en fait, sont l'œuvre de tout le peuple. Elle se demande aussi en quelle mesure les faits individuels ont subi l'influence de l'esprit national, elle cherche à comprendre pourquoi tel phénomène, qui est le fait d'un individu en particulier, a été marqué au coin de certaines modifications qui ne viennent pas de l'individu comme tel, mais qui viennent de l'individu en tant qu'il est membre de telle communauté.

Steinthal et Lazarus ont eu le mérite d'affirmer hautement et de défendre brillament le caractère national des événements. C'est tout simplement la théorie de l'influence du milieu. On avait oublié cette idée, mais la Völkerpsychologie l'a victorieusement défendue. Aujourd'hui encore, la sociologie vit de cette conception de l'unité du peuple et de l'interdépendance des événements. On peut croire que cette idée pleine de sens, à condition de n'en pas faire des applications outrancières, conservera longtemps l'importance qu'elle mérite. Elle est féconde pour l'explication de tous les événements historiques. Et par là se justifie amplement l'opportunité des études de Steinthal et Lazarus et de leurs collaborateurs.

Et cependant ils n'ont pas réussi à fonder une science psychologique nouvelle, précisément parce que, telle qu'ils l'ont conçue, il n'y avait pas lieu d'en fonder une. Ils ont seulement découvert un nouveau point de vue à introduire dans les diverses sciences qui s'occupent de la vie sociale sous l'un quelconque de ses multiples aspects : le point

de vue de l'importance universelle du milieu social. Il n'y avait pas lieu de constituer une science nouvelle, mais il fallait renouveler certaines sciences, déjà existantes, en leur insufflant l'esprit d'une conception nouvelle et féconde (1).

Voilà pour ce qui concerne la partie spéciale de la psychologie ethnologique dans laquelle on se proposait d'étudier les différents esprits collectifs nationaux et l'évolution propre à chacun.

Quant à la partie générale qui consisterait dans la recherche des lois générales de l'esprit collectif, Steinthal et Lazarus ont du *Volksgeist* un concept si compréhensif qu'il devient forcément impossible de trouver un système de lois générales s'appliquant aux différents esprits collectifs. Ils n'ont énoncé que des vérités très générales dont il est bon sans doute de toujours se souvenir, mais qui ne constituent pas une science : vagues principes dont s'inspire tout un groupe de sciences ; il est utile de développer ces principes quand il s'agit de défendre un point de vue, de préconiser une méthode d'investigation : mais leur ensemble ne forme pas une théorie de l'esprit collectif.

La psychologie des peuples de Steinthal et Lazarus ressemble à une psychologie individuelle du type que voici. Tout homme ayant son caractère à lui, on voudrait étudier d'abord ce caractère *in abstracto*, se demander : qu'est-ce qu'un caractère, quelle est son influence, de quoi est-il constitué ? Ensuite on voudrait appliquer ces données générales aux différents caractères que l'on rencontre afin de comprendre génétiquement toutes les actions des différents hommes. On voit l'impossibilité d'une telle psychologie ; le caractère est essentiellement individuel tandis que la science s'occupe de ce qui est général. Steinthal et Lazarus ont tenté quelque chose d'analogue pour les peuples. Tout peuple a son caractère, étudions d'abord en général ce qu'est le caractère national, les lois générales de son mouvement ;

(1) Steinthal lui-même l'a dû reconnaître et il dit : notre but n'était pas tant de délimiter le terrain d'une science que d'attirer l'attention sur un ensemble de problèmes à examiner dans quelque science que ce soit. — Zeitschr. für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, B[d] XVII, S. 246.

appliquons ensuite les lois ainsi trouvées aux différents peuples dont l'histoire nous offre la biographie.

Mais enfin quel jugement porter sur le concept même du *Volksgeist* tel que Steinthal et Lazarus l'ont exposé? Nous avons dit plus haut : « Ces mêmes idées (notamment sur la nature et la vie des peuples), nous les retrouverons chez Steinthal et Lazarus, mais débarrassées du bagage métaphysique que nous avons trouvé dans l'œuvre de Humboldt. La vie des peuples, selon Steinthal et Lazarus, est — au moins en général — une donnée de l'expérience, une réalité tangible. L'esprit collectif lui aussi n'est plus un être mystérieux que contemple une spéculation hasardeuse : il est objet de constatations précises ». Nous croyons avoir justifié cette assertion. L'influence de von Humboldt est manifeste. Dans les spéculations de cet auteur, le peuple est une individualité au même titre que l'homme ; la hiérarchie du genre humain comporte trois degrés : l'individu, le peuple, l'humanité ; les trois sont également réels et individuels ; les trois ensemble constituent une hiérarchie complète, adéquate, c'est-à-dire sans intermédiaires. De ces trois degrés, Steinthal et Lazarus considèrent avant tout le deuxième, entendu non pas dans un sens métaphysique, mais dans un sens réel pourtant.

Le défaut de leur conception ne consiste pas en ce qu'ils amoindrissent la valeur de l'individu pour tout attribuer à l'action formatrice du peuple, ils ont écrit des pages magnifiques sur le génie, sur l'homme de talent, sur les éducateurs de la race. Qu'ils reconnaissent une puissance incalculable au milieu social, c'est là leur plus grand mérite. S'il y a des restrictions à faire, c'est ailleurs : pour eux, le milieu social signifie trop exclusivement le peuple, comme si le groupe ethnique représentait tout le milieu social. Ils ont cette idée fixe que le peuple est, au point de vue phénoménologique (1), une unité comme l'individu. Cette idée, il est évident qu'ils l'ont reprise à von Humboldt. Le peuple a une conscience comme l'individu et ils sont partis

(1) Pas au point de vue métaphysique ; le peuple comme tel n'est pas une substance.

de cette idée fondamentale pour tracer un parallèle complet, trop complet, entre la conscience de l'individu et la conscience du peuple : comme l'esprit de l'individu, le *Volksgeist* a sa naissance, sa croissance, sa décroissance, sa mort ; il s'élargit, se restreint, se fortifie, s'émousse. Sans doute, c'est l'esprit du groupe qui fait l'objet de la psychologie nouvelle et ce groupe n'est pas nécessairement le peuple ; si, en dehors du peuple, nous trouvons des groupements autres que le groupe ethnique et un esprit collectif qui ne coïncide pas avec l'esprit d'un peuple, ils l'étudieront. Néanmoins l'idée, empruntée à Humboldt, qu'ils avaient du peuple, de l'unité du peuple et de la diversité des peuples, les a empêchés d'arriver à autre chose qu'à une psychologie nationale, qu'à une *Völkerpsychologie.*

Oui, les peuples offrent le spectacle de différences nationales profondes et l'on peut parler d'un génie de la race ; Müller et Savigny et d'autres tiennent la vérité quand ils affirment que le législateur, l'historien et le juriste doivent tenir compte de ces différences, mais on aurait tort d'oublier qu'à côté de ces différences nationales il y a des ressemblances internationales plus ou moins étendues, de sorte qu'on peut verser dans un excès en opposant trop catégoriquement et dans sa totalité tel esprit national à tout autre. Et c'est bien là l'impression que donne la lecture de Steinthal et Lazarus. N'ont-ils pas dit expressément que tout esprit de peuple est un système logique de considérations, de représentations, de conceptions et d'idées? La formule est bonne, mais elle devient outrancière quand ce système logique est conçu comme un système clos, quand on ne voit dans l'humanité qu'une juxtaposition de peuples dont chacun aurait sa mentalité propre et serait comme un tout en soi, indépendant et différant des autres esprits nationaux. Steinthal et Lazarus côtoient certainement cette erreur, dont cependant ils auraient dû se défendre en présence de courants internationaux comme le socialisme et le catholicisme.

D'ailleurs l'esprit du peuple est-il unifié au point qu'on puisse l'appeler un système logique de considérations, de représentations, de conceptions et d'idées ? Au moins faudrait-il reconnaître que ce système est très imprécis et que son unité va de pair avec des divergences

remarquables. Que l'on songe aux luttes politiques, religieuses et sociales de notre époque chez tous les peuples civilisés. Il est vrai, Steinthal et Lazarus ont été des observateurs trop sagaces pour ne pas s'être rendu compte d'un phénomène si évident, mais ils en parlent très peu et le peu qu'ils en disent montre une fois de plus que pour eux l'unité et la distinction des esprits nationaux était une conception à défendre, une théorie faite d'avance dans laquelle tous les événements devaient trouver leur explication. Comment juger autrement les propositions suivantes : « L'esprit collectif est essentiellement un lien psychique entre les individus ; n'empêche que le *Volksgeist* soit quelquefois le théâtre de discordes qui divisent les fractions d'un même peuple. L'esprit populaire peut être plus ou moins unifié. Parfois il est constitué avant tout d'éléments harmonieux. Parfois il contient des divergences et des contradictions. Cette dernière hypothèse se réalise souvent pour l'esprit collectif aux approches de sa destruction et même on peut dire que les divergences qui se manifestent au sein d'un *Volksgeist* sont la cause la plus réelle de sa disparition » (1).

Wundt reproche à Steinthal et Lazarus de s'être faits les disciples de la psychologie herbartienne. Le passage qu'on vient de lire atteste l'exactitude de cette critique. Pour Herbart la conscience de l'homme est comme un champ clos où des représentations viennent évoluer ; il arrive que des représentations contraires luttent entre elles pour arriver à la clarté ; le sentiment affectif n'est pas autre chose que la conscience de cette lutte ; il est vrai qu'ici la lutte des représentations n'infirme pas l'unité de la conscience puisque la conscience est soutenue par un substrat substantiel permanent. A part le substrat substantiel l'on peut dire que Steinthal et Lazarus ont transporté la théorie herbartienne dans le domaine de la conscience collective. Evidemment les difficultés se résolvent et l'unité de la conscience collective s'accommode de toutes les divergences et de toutes les contradictions si l'on veut bien se représenter le *Volksgeist* comme un champ unique où

(1) Bd I, S. 18-25.

viennent lutter les idées et tendances contraires. Mais peut-on accepter cette conception ?

Nous concluons :

1° Sous l'influence des spéculations de Humboldt et de la psychologie herbartienne, Steinthal et Lazarus ont identifié outre mesure l'esprit social et l'esprit du peuple.

2° Leur grand mérite est, et restera toujours, d'avoir exposé et défendu avec éclat l'influence du milieu social, du *Volksgeist.*

3° Ils n'ont pas fondé une science, ils ont défendu un point de vue dont plusieurs autres sciences doivent tenir compte. Ils n'ont pas réussi à fonder une science nouvelle, parce qu'ils n'ont pu atteindre à la notion du devenir social ; Steinthal et Lazarus se sont arrêtés au national, or le national est chose spéciale et on ne recherche pas les lois générales de ce qui est spécial.

Il était réservé à Wundt de trouver le concept du devenir social et d'en faire l'objet formel de la psychologie des peuples.

IV.

Les idées de Wundt.

La *Völkerpsychologie* de Wundt comprend jusqu'ici cinq volumes (1). Deux volumes traitent de la langue et trois de la mythologie et de la religion (2). Signalons encore deux articles (3) dans lesquels l'auteur expose le concept, le but, le plan et la méthode de la psychologie des peuples.

Il n'est pas question de faire ici une étude complète de l'œuvre de

(1) W. WUNDT, *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte.* I. B[d], 1. Teil und 2. Teil : *Die Sprache,* 1. Auflage, 1900 ; 2. umgearbeitete Auflage, 1904. II. B[d] : *Mythus und Religion,* 1. Teil, 1905 ; 2. Teil, 1906 ; 3. Teil, 1909.

(2) On verra plus loin (article, *La coutume*) les rapports de son *Ethik* avec sa *Völkerpsychologie.*

(3) Philosophische Studien, B[d] IV (1888) : W. WUNDT, *Ueber Ziele und Wege der Völkerpsychologie.* — Psychologische Studien, B[d] III (1907) : W. WUNDT, *Ueber Ausfrageexperimente.*

Wundt. Il y faudrait un linguiste, un historien, un ethnologue et un philologue. Nous nous sommes proposé de faire connaître les idées fondamentales d'une conception nouvelle de la psychologie sociale, toute différente de celle de Steinthal et Lazarus.

Quand Wundt a fait de l'étude du devenir social l'objet formel propre d'une science nouvelle, science qu'il lui a plu d'appeler *Psychologie des peuples*, Steinthal a concédé que certaines productions, comme la langue, la mythologie, les mœurs, (qui sont les productions collectives selon Wundt) présentaient des problèmes d'une nature spéciale relevant plus que tous autres de la psychologie des peuples ; mais il ne paraît cependant pas avoir compris exactement la nature spéciale de ces problèmes, surtout il n'a pas réussi à saisir le but propre qui a inspiré la psychologie des peuples de Wundt (1).

A vrai dire, le fait n'est pas étonnant. Lorsque Steinthal écrivait, Wundt n'avait pas encore fait connaître les détails de sa *Völkerpsychologie*. Or, avant d'avoir été en contact avec l'œuvre même, il est extrêmement difficile, pour ne pas dire impossible, d'en concevoir la signification exacte.

Aussi commencerons-nous par entrer en contact avec l'œuvre elle-même, que Wundt a d'ailleurs pris soin de résumer dans son livre *Grundriss der Psychologie*.

Après cet aperçu, nous en dégagerons les grandes idées directrices, nous en marquerons le but et la signification.

1. La Mythologie (2).

La mythologie scientifique contemporaine est exclusivement considérée comme une science philologico-historique ; et comme la philologie elle-même est une subdivision de l'histoire, la mythologie devient une science purement historique.

On veut se garder des hypothèses et des constructions arbitraires, et l'on se contente d'observer le plus de faits que l'on peut, les grands

(1) Zeitschrift für Völkerps. u. Spr. B^d XVII, S. 240, 1887.
(2) W. Wundt, *Völkerpsychologie*. II. B^d, 1. Teil, S. 527-617, 2. Teil, S. 1-110.

systèmes religieux des peuples civilisés, les mythologies des peuples sauvages, les croyances et superstitions populaires. En même temps on prétend expressément ou tacitement que cet assemblage de faits porte son interprétation en lui-même et que, plus on trouvera de données objectives, mieux leur lien causal en ressortira spontanément, en sorte que l'histoire n'a besoin d'aucun point d'appui en dehors de son propre domaine. On comprend alors pourquoi la mythologie a comme science auxiliaire par excellence l'ethnologie ; de la psychologie on n'a cure : le mythologue ne sent aucun besoin de ses enseignements, en cas de nécessité il a recours à sa psychologie à lui qui est d'ordinaire un ramassis de théories historico-philosophiques (geschichtsphilosophische Theorien).

Il semble, cependant, évident que, les faits rassemblés, il faille recourir à la psychologie pour les interpréter. Sans le secours de la psychologie, l'histoire doit rester forcément incomplète. Si le mythe est un produit du mécanisme psychique humain, ne faut-il pas en comprendre la genèse en fonction de la psychologie ? Plus encore que la langue, le mythe requiert pareille explication. En effet, la langue reste toujours un problème psycho-physique dépendant en partie de circonstances physiques et physiologiques : ses origines plongent, d'ailleurs, si loin dans la préhistoire qu'elles échappent aux investigations de la psychologie empirique. Les origines du mythe, au contraire, sont accessibles à une recherche psychologique. Le mythe est, d'ailleurs, purement subjectif, d'ordre sentimental et représentatif. Il ne dépend pas des conditions physiques plus que ne font nos processus de conscience ordinaires : représentation, sentiment, cours affectif. Tout comme ces phénomènes, le mythe est un phénomène psychologique. Il en diffère, cependant, en tant qu'il est régi par l'interaction des individus : de ce chef il ressemble à la langue. Il en diffère encore en tant qu'il a une durée historique résultant d'ailleurs de l'interaction des consciences. Mais, de nouveau, cette durée historique est régie par des lois psychologiques : nous sommes en présence d'une évolution psychologique.

Ce qui prouve encore cette absolue nécessité de la psychologie,

c'est que l'histoire abandonnée à elle-même ne peut même pas résoudre cette première question élémentaire : qu'est le mythe? Quand une représentation peut-elle être appelée mythologique? et quelle est la différence entre la mythologie et la religion ?

Wundt excuse chez les mythologues contemporains leur peu de souci de la psychologie. Une mythologie constructive, une conception aprioriste de la philosophie de l'histoire, en se faisant passer pour une explication psychologique, en avait faussé la notion. L'esprit des savants, passionné avant tout de recherche objective, s'était détourné de la psychologie.

Le caractère dominant de cette mythologie constructive est la tendance à déduire d'une idée *a priori* toute l'histoire du genre humain ; on supplée au manque de faits attestés par addition de théories et d'hypothèses. Dialectique de l'histoire, roman de l'évolution d'une idée à travers les siècles, fable d'un progrès logique vers un but final, système où les événements de l'histoire sont agencés non d'après l'ordre réel, mais d'après le principe qu'ils doivent illustrer, ces explications n'ont rien de commun avec la vraie méthode des sciences. La *Civitas Dei* de saint Augustin, les *Principi di una scienza nuova* de Vico, l'*Erziehung des Menschengeschlechtes* de Lessing, les *Ideen* de Herder, les dissertations historico-philosophiques de Kant et la philosophie spéculative du XIXe siècle, représentée par Fichte, Schelling, Hegel, tels sont des spécimens saillants de mythologie constructive.

Citons en exemple la théorie de la dégénérescence des mythes. D'après cette théorie, toutes les mythologies proviennent d'un contenu primitif unique. La croyance aux âmes, le fétichisme, que l'on regarde ordinairement comme des apparitions mythiques primitives, ne seraient que des déformations d'une idée plus pure de la divinité. Telle est la théorie de Max Müller, basée d'ailleurs sur des analogies linguistiques: des racines de mots se retrouvent chez plusieurs peuples, elles proviendraient d'une langue primitive proethnique. Cette explication ne tient pas debout, pas plus que la théorie d'après laquelle il y aurait une mythologie germanique ou sémitique primitive. Dans la

pensée de Wundt elle se base sur cette idée fausse que les conceptions religieuses et morales ne pourraient pas apparaître dans l'humanité si elles n'y étaient pas déposées originairement.

Hegel propose une théorie mythologique évolutionniste. Toutes les productions spirituelles ont une évolution immanente : le mythe est un moment du développement de la conscience religieuse. Moins encore que la précédente, cette théorie tient compte de la signification particulière de la représentation mythique. D'après ce système, tout mythe serait une partie intégrante de l'évolution religieuse, alors qu'à tout instant on trouve des représentations mythiques qui, au moins directement, n'ont aucune relation avec la religion. De plus, la dialectique abstraite de Hegel s'oppose à une observation objective et sereine des événements.

Combinez l'idée hégélienne de l'évolution avec une observation plus complète des événements et vous aurez plusieurs explications mythologiques qui toutes sont « constructives ». Comte rattache l'ensemble des religions au fétichisme, au polythéisme ou au monothéisme. Ce seraient là trois stades successifs. On les distingue d'après le nombre des objets du culte : dans le fétichisme, ces objets sont en nombre illimité, dans le polythéisme ils sont multiples mais en nombre limité, dans le monothéisme il n'y en a qu'un seul. Wundt croit que ce schéma d'évolution est mal construit : il n'est pas probable qu'un caractère aussi extérieur que le nombre des objets du culte s'accorde avec les raisons intrinsèques du développement des religions. C'est donc ailleurs qu'il faut chercher la force motrice de l'évolution mythologique et religieuse.

Il y a des procédés d'explication qui, sans être satisfaisants au point de vue psychologique, se rapprochent, cependant, de la véritable méthode. Telle est la théorie illusionniste de Steinthal. On la comprendra par cette application : La couleur rouge du soleil couchant s'associe à la représentation de sang versé ; le soleil lui-même apparaîtra dans l'imagination populaire comme un héros mourant. L'aperception mythologique se fonde sur cette illusion. Ainsi entendue, elle n'est pas un phénomène accidentel mais un attribut perpétuel de l'homme, et

seule la force croissante du savoir enraie la puissance de l'aperception illusionniste.

Mais cette explication ne contente pas encore Wundt. Il lui fait le même reproche qu'à la psychologie herbartienne : elle ne voit que la combinaison et la lutte des représentations sans tenir compte de l'élément sentimental irréductible à l'élément représentatif. Le mécanisme des représentations ne peut expliquer la domination exercée par les constructions mythiques sur les actes de l'homme. La pensée mythique jaillit sans doute du cours représentatif, mais surtout du cours sentimental.

Quelle sera donc la véritable explication de l'origine du mythe d'après Wundt ? On la trouve dans les lois générales de l'imagination constructive, en particulier de ce qu'il appelle l'imagination mythogène (die mythenbildende Phantasie). Celle-ci n'est qu'une forme spéciale de l'imagination tout court. Qu'est l'imagination mythogène ?

Tout d'abord il faut signaler un fait tellement évident qu'il a été reconnu par toutes les théories. Le mythe rend vivants les objets d'aperception. Le monde extérieur, l'homme, les parties de son corps, ses activités intérieures deviennent des êtres vivants et personnels doués de sentiments et de tendances.

Les théories mythologiques constructives ne mettent pas ce caractère fondamental en rapport avec l'essence du mythe. On le comprend, puisque le mythe est considéré non comme une production originale et spontanée de la conscience humaine, mais comme la déformation d'une donnée primitive.

La théorie psychologique prend au contraire pour point de départ le caractère fondamental de l'imagination, la personnification.

D'où vient cette tendance de la conscience à personnifier ? Elle n'est qu'une forme de la tendance générale selon laquelle nous projetons dans l'objet qui nous frappe nos sentiments subjectifs.

Ce procédé de projection affecte essentiellement tous les contenus de conscience, mais avec des intensités différentes. L'imagination mythogène ne diffère pas essentiellement de l'imagination tout court. Mais elle accentue la projection au point que l'objet extérieur apparaît

comme un être vivant, personnel, sujet de sentiments et de tendances semblables aux nôtres. Certains sentiments, il faut le remarquer, ne sont pas projetés tels quels : c'est leur « correspondant » que l'imagination localise dans l'objet extérieur. Ainsi la peur qui nous saisit à la vue d'un objet fait apparaître cet objet comme effrayant ; le respect que nous inspire une chose fait apparaître la chose comme respectable ou même comme exigeant le respect.

Un procédé analogue accompagne la jouissance esthétique : ici nous mettons dans l'objet ce qui originairement appartient à notre conscience : nous transposons nos états de conscience dans l'objet esthétique. Aussi la projection esthétique et la personnification mythogène sont de même nature ; celle-ci est un degré plus avancé de celle-là ; les deux ne sont que des modifications de l'aperception, qui est une fonction de la volonté et en vertu de laquelle la propriété fondamentale du sujet, c'est-à-dire l'unité de ses états de conscience (die Einheit seiner Zustände) passe à l'objet extérieur. Cette aperception mythogène est un procédé naturel qui se produit très souvent dans notre conscience ; elle s'y mêle à l'aperception tout court et à l'aperception esthétique. Aperception, aperception esthétique, aperception mythogène ce sont là autant de degrés divers de l'objectivation. Le mythe n'est donc pas une forme de pensée (Denkform) qui appartienne à un passé sans retour, il vit toujours parce qu'il est une fonction de notre conscience. Si quelquefois la source du mythe semble tarie, ce n'est pas que notre psychologie soit au fond différente de celle du primitif. L'activité créatrice du mythe subsiste, mais des circonstances particulières peuvent s'opposer à son épanouissement, elle prend alors sa revanche dans l'imagination esthétique.

Pour que les activités esthétique et mythique prennent leur essor, il faut que soient réalisées certaines conditions objectives et subjectives. Il faut d'abord que leur objet nous intéresse. Or les choses auxquelles l'homme s'intéresse peuvent varier et elles ont varié de fait avec le temps, le lieu, les circonstances naturelles, les moments de la civilisation. Cependant, vu les dispositions de l'homme qui restent

foncièrement les mêmes, on trouvera partout et toujours dans la pensée mythique des éléments universellement stables à côté d'autres éléments qui peuvent varier ; même l'action des motifs universellement valables n'est pas exempte de toute fluctuation.

Dès lors on comprend que, d'une part, l'évolution des mythes soit foncièrement la même partout et témoigne nettement de lois universelles ; que, d'autre part, elle présente, de peuple à peuple, des différenciations innombrables.

La psychologie des peuples étudie les lois générales ; elle s'intéresse aux événements qui révèlent les lois générales de la vie psychique. Elle s'occupe de ce qui est universel, commun à tout le genre humain, laissant de côté les traits qui caractérisent les différents peuples. L'ethnologie et l'histoire, au contraire, s'intéressent surtout aux caractères spécifiques des peuples et des époques. Le même rapport existe entre la linguistique psychologique et la linguistique historique.

L'aperception mythogène n'est que la fonction générale d'aperception prise à ce stade primitif de la conscience où les motifs psychiques, actifs de tout temps, ont leur libre jeu (1). Les autres caractéristiques de la pensée mythique vont s'expliquer en fonction de ces caractères fondamentaux de l'activité psychique. Parmi eux notons en tout premier lieu la réalité immédiate des représentations mythiques primitives. Lorsque, dans un rêve, le primitif voit apparaître un autre homme, il prend cette apparition pour une réalité : c'est le double de cet homme qui lui est apparu, c'est son âme qui lui ressemble et qui cependant est autre, car elle se distingue par sa subtilité et par la soudaineté de son apparition et de sa disparition. Quelques mythologues mettent en avant une théorie d'après laquelle le primitif tâcherait de se rendre compte de ses rêves et arriverait par la réflexion à la croyance à l'âme. Cette théorie est selon Wundt parfaitement

(1) ... in allem dem sind diese Anfänge des menschlichen Denkens, die wir als mythologische Stufen desselben bezeichnen, zunächst nichts Spezifisches, den entwickelteren psychischen Funktionen fremd gegenüberstehendes, sondern sie sind lediglich diese Funktionen selbst in der ursprünglichsten und darum gewissermassen natürlichsten Form ihrer Betätigung. Bd II, Teil I, S. 589.

superflue : le primitif prend ce qu'il a vu pour la réalité ; il ne réfléchit pas.

Nous venons de voir le cas le plus simple où la représentation mythique naît de la croyance immédiate à la réalité des apparitions.

Il en est de même de certaines associations qui se font mécaniquement et non par réflexion, contrairement à ce que d'aucuns prétendent. Le primitif voit, par exemple, le corps d'un homme pâlir, devenir raide et immobile : c'est la mort. En même temps il a vu et entendu la dernière respiration. En voilà assez, les deux représentations s'associent : le souffle c'est l'âme, c'est la vie. Le souffle ressemble à un petit nuage : il se fait une association entre le départ de l'âme et le passage d'un nuage, le passage du nuage peut s'associer au vol d'un oiseau, au passage d'un navire et nous voilà en présence de mythes tels que l'oiseau-mort, le navire-âme.

La grande extension de ces mythes et, remarquons-le bien, leur production indépendante nous prouve la force de ces associations. La plus ou moins grande universalité des représentations mythiques est la mesure de la force associative de leurs divers éléments. C'est ainsi que les deux représentations selon lesquelles l'âme est une ombre et est contenue dans le souffle, sont d'extension universelle, tandis que d'autres mythes tel celui de l'oiseau-mort *(der Totenvogel)*, quoique très répandus, ne sont pas universels.

Les productions mythiques ne révèlent que les propriétés générales de la conscience ; on n'y trouve pas la réflexion ; tout se fait pour ainsi dire mécaniquement, tout va de soi, les aperceptions et les associations. Le trait qu'on remarque le plus, parce qu'il est le plus complexe et par conséquent le dernier dans l'ordre génétique, c'est la personnification ; celui qu'on remarque le moins, parce qu'il est le plus simple et par conséquent le plus fondamental, c'est la réalisation immédiate. Les choses sont prises comme elles se présentent, sans recherche d'explication, sans réflexion. Certains interprètes, voulant enlever au mythe son caractère de spontanéité, contestent cette immédiateté ; elle correspond cependant adéquatement à la naïveté absolue de la conscience primitive.

Ainsi les deux principes d'explication auxquels Wundt a recours sont en premier lieu la réalisation spontanée des représentations mythiques, en second lieu l'association. Les associations se font entre éléments objectifs d'ordre représentatif et éléments subjectifs d'ordre sentimental. L'union intime de l'objectif et du subjectif, c'est ce que Wundt appelle l'aperception productrice de l'unité de la conscience. Il ne reconnaît aucun rôle à la réflexion dans la production du mythe. Nous verrons qu'il procède de la même façon dans l'explication de l'évolution linguistique. Les lois du mécanisme psychologique — s'il est permis de rapprocher ces deux termes — lui fournissent la base de toutes ses interprétations.

Mais comment discerner le mythe de la poésie ? Pour discerner la poésie et le mythe l'une de l'autre, il n'y a finalement qu'un critère : l'origine de la poésie est individuelle, celle du mythe est sociale ou collective *(generell, gemeinsam)*. Toutes les autres caractéristiques qui pourraient servir de base à une distinction ne sont de vrais critères que dans la mesure où elles rappellent cette différence d'origine. De différence intrinsèque psychologique, il n'y en a pas. On ne peut pas dire, par exemple, que la poésie s'oppose au mythe comme une œuvre voulue à une création involontaire et inconsciente. On ne pourrait pas davantage opposer le mythe à la poésie comme un produit imaginatif sans liaison à une composition suivie, car le mythe met aussi de l'ordre dans une multitude d'éléments. Enfin, on ne peut pas distinguer la poésie du mythe de ce chef que la poésie poursuivrait un but ; car, en vérité, l'homme poursuit toujours un but, l'homme met toujours ses expériences en relation avec ses désirs et ses espérances. Sans doute, dans le mythe cela n'a pas lieu d'une manière réfléchie : cependant cela se fait par le simple jeu de l'association entre les contenus objectifs et subjectifs de la conscience.

La poésie est de provenance individuelle, le mythe est l'œuvre de l'imagination populaire. Il faut préciser ce que Wundt entend par imagination populaire (1). Sans doute, dit-il, la création collective pro-

(1) Nous touchons ici à un de ces points où se montre la différence profonde qu'il y a

vient de l'individu. Mais l'apport de l'individu est saisi immédiatement par tous les autres comme l'expression de leurs représentations et de leurs sentiments propres. Et cela, parce qu'un nombre illimité d'individus peuvent être créateurs, indépendamment les uns des autres, d'une même représentation mythique. Ainsi il n'y a pas que tel individu qui ait vu dans l'image rêvée d'un défunt l'esprit de ce défunt. Tous ont vu des apparitions semblables. L'origine sociale tient à la similitude des conditions psychologiques de tous les individus et plus cette similitude s'affirme, plus la représentation mythique sera semblable. Il en résulte que les mythes se forment toujours à un état primitif de la culture, car alors seulement les conditions psychologiques de tous les individus sont sensiblement les mêmes.

Trois facteurs principaux influencent les associations mythologiques : 1° les phénomènes naturels perçus : ceux-ci sont sensiblement les mêmes partout, par exemple, le lever et le coucher du soleil ; 2° les événements généraux de la vie, surtout les plus marquants, comme la naissance et la mort ; 3° les conditions de vie particulières à un peuple guerrier, chasseur, nomade, agriculteur. Plus la culture est primitive, c'est-à-dire moins il y a de différenciation, plus le phénomène naturel produira une réaction consciente analogue. Néanmoins l'ensemble des facteurs universels ne fournissent que le contenu général du mythe. Son élaboration ultérieure dépendra du travail imaginatif de certains individus, en somme elle sera l'œuvre de la poésie. Le mythe donne le caractère général de la représentation, la poésie l'achève. Les influences individuelles ont existé depuis l'origine des mythes et nous ne possédons ceux-ci que dans une forme plus ou moins achevée et transformée par la poésie. L'influence individuelle s'accentue au fur et à mesure que la culture se développe ; à la longue le mythe apparaît comme une matière que la poésie transforme au gré de ses caprices.

Aussi l'existence primitive encore informe du mythe est un postulat ; déjà les mythes du peuple le plus inculte portent l'em-

entre la conception de la *Völkerpsychologie* de Wundt et la conception de Steinthal et Lazarus, parce que nous touchons au point où l'on se rend compte de ce que Wundt entend par devenir social et collectif ; nous y reviendrons pour traiter la question *ex professo*.

preinte d'enrichissements poétiques. La preuve de ce fait est simple. Sans doute, le mythe provenant chez tous de facteurs identiques aura chez tous une forme très semblable. Cependant il faut admettre que cette grande similitude marche de pair avec des différences au moins légères : le mythe apparaît à l'état polymorphique. Or, jamais on ne rencontre ce polymorphisme : un même mythe se raconte toujours de la même façon et ceci fait supposer l'action unifiante d'une individualité. Ainsi donc, au fond, le contenu proprement mythique serait une donnée très abstraite, un ensemble imprécis de représentations mythiques issues de motifs déterminés universels. Ce qui fait de ces représentations un tout unique, ce qui donne le caractère d'ensemble à la mythologie d'un peuple, c'est la poésie et ainsi toute mythologie apparaît comme un mélange de mythe et de poésie.

Le contenu d'un mythe dégagé de toute poésie n'est pas une donnée immédiate mais le résultat d'un raisonnement, d'une abstraction scientifique.

Comment alors séparer la partie mythique de la partie poétique ? Question avant tout d'ordre psychologique, rarement d'ordre historique, puisque l'histoire ne peut que rapporter, tel qu'elle le trouve, le mythe mêlé à son expression poétique.

Nous avons déjà vu quel doit être le critère de distinction. Sera production sociale, collective, de tous les individus, mythique, ce qui résulte de conditions universellement valables pour tous les membres de la communauté. Non pas que ces conditions travaillent sur tous avec la même intensité : il suffit que, sous l'impression de circonstances extérieures semblables, il se produise des représentations et des sentiments, si peu différenciés au début que, par suite des rapports mutuels de communication, ils en arrivent tout simplement à se fusionner. Sera individuel, œuvre d'un homme en particulier, tout contenu psychique dont la production exige des circonstances complexes.

Pour discerner le mythe de la poésie, il faudra chaque fois examiner les circonstances concrètes. Que l'image rêvée d'un défunt soit l'âme même de ce défunt, c'est une idée élémentaire de toute con-

science naïve : on ne peut admettre qu'elle ne se soit présentée qu'une seule fois et qu'elle se soit étendue dans la suite par communication. Donc son origine est collective : tous les individus ont pris part à sa production. Au contraire, les récits cosmogoniques des Polynésiens au sujet des luttes de leurs ancêtres qui auraient escaladé le ciel, les scènes des dieux de l'Olympe grec résultent évidemment d'une transformation poétique. On comprend aisément pourquoi les récits très complexes seront suspects d'immixtion poétique de par leur complexité même, ils ne sont pas susceptibles d'être produits par tous les individus indépendamment les uns des autres.

Un autre moyen de reconnaître l'intervention de la poésie c'est l'individualisation de l'aperception mythique. Tout individu a une tendance à individualiser ses contenus de représentation : mis en présence d'un contenu mythique, il le transforme en un événement déterminé qui n'est arrivé qu'une fois. L'être simplement personnifié par le mythe devient tel personnage déterminé et la représentation mythique devient tel récit particulier.

Ainsi dans le mythe originel, le dieu du soleil triomphe journellement des monstres nocturnes et il est englouti toujours à nouveau à la fin de sa course. La poésie mythologique parle d'un héros, tel héros déterminé, qui un jour est monté au ciel et dont les exploits forment le contenu d'un récit suivi.

Comme formes principales de poésie mythologique développant le mythe populaire il y a : 1° l'hymne religieux qui exprime avant tout le contenu religieux des représentations mythiques ; il adresse aux démons et aux dieux des conjurations, des imprécations, des prières et des plaintes ; il finit par l'éloge de la puissance divine : c'est de la poésie plutôt lyrique qui exprime des sentiments subjectifs ; 2° l'épopée qui raconte les aventures des héros et les grands événements du passé de la nation ; les fables et les contes provenant d'anciennes poésies mythiques et les traditions du passé y sont fusionnés en un récit unique ; 3° la cosmogonie mythique : plus ou moins complète, elle existe partout et a, pour autant qu'on peut en juger, toujours existé.

La mythologie d'un peuple est un ensemble de mythes et de poésie, ensemble dans lequel la poésie domine.

Quand une poésie mythologique complexe est très répandue, il faut conclure à une migration, une transplantation de la mythologie ; en effet, comme nous l'avons déjà dit, il n'est pas admissible que des récits compliqués, mais qu'on retrouve identiques à eux-mêmes à différents endroits de la terre, aient eu plusieurs origines indépendantes l'une de l'autre. Il faut raisonner tout autrement quand il s'agit de mythes primitifs simples: plus ils sont répandus et moins il faut penser à une transplantation ou, ce qui revient au même, à une union ethnique primitive : en effet, ces représentations ont leur explication dans les motifs universellement humains, de sorte qu'une création indépendante du même mythe est toujours et partout possible et même très probable. De plus une création mythique, si limitée et bizarre qu'elle puisse être, doit cependant être considérée comme un produit de lois générales, chaque fois qu'un autre peuple supposé vivant dans les mêmes circonstances, eût produit le même mythe.

La philologie et l'ethnologie, la mythologie et la science de la religion issues des deux premières, s'intéressent plutôt aux développements poétiques qu'aux mythes eux-mêmes. La psychologie doit faire l'inverse. Elle s'intéresse avant tout aux représentations mythiques qui, parce que générales et provenant de conditions universelles, jettent plus de lumière sur la production des mythes et sur les lois générales de l'imagination mythogène (1). L'étude psychologique a un champ plus large que celui de la philologie : il n'est pas restreint à des limites de nation ou de temps. Elle a pour but de rapprocher les productions psychologiquement semblables, de trouver la signification universellement humaine des mythes dont l'ethnologie et la philologie déterminent le temps et l'extension. La psychologie se désintéresse des mythes qui sont entièrement transformés par une imagination poétique, individuelle.

(1) L'étude psychologique de la mythologie fera mieux connaître les lois de l'imagination, de même que l'étude psychologique de la langue et des coutumes mettra en lumière les lois de la représentation et de la volonté.

En somme, il s'agit de comprendre la genèse de la mythologie dans ce qu'elle a d'universel.

Nonobstant ce but général, il est impossible d'exclure entièrement la poésie mythologique ; tout d'abord les causes qui l'ont créée sont en partie les mêmes que celles qui engendrent le mythe dans l'âme du peuple ; ensuite la poésie est un moyen d'action de l'individu sur le groupe, ce qui revient à dire que la poésie est un moyen de développement spirituel.

3. La langue (1).

Le développement individuel du langage chez l'enfant ne peut pas rendre compte du développement général de la langue, parce que ce développement subit l'influence prépondérante du milieu au sein duquel il commence à parler. Il faut cependant que l'enfant présente des prédispositions physiques et psychiques favorables. Indépendamment de toute influence extérieure, elles mèneraient à des mouvements d'expression accompagnés de sons vocaux, dont l'ensemble aurait la valeur d'une langue imparfaite.

Cette opinion est confirmée par l'observation des sourds-muets, particulièrement des enfants sourds-muets : malgré l'absence d'une instruction régulière, ceux-ci arrivent à entrer en communication mutuelle très vive. Inutile de remarquer que cette communication ne dépasse pas la création d'une langue mimée. Dans cette langue, les sentiments se traduisent par des signes mimiques, les représentations par des signes pantomimiques. On désigne du doigt l'objet représenté ou bien on l'esquisse plus ou moins heureusement par des mouvements en l'air. C'est l'origine des mouvements indicatifs et représentatifs. Les signes, expression des idées, n'ont qu'à être réunis pour constituer une sorte de syntaxe et pour donner l'existence à des propositions qui permettent de décrire les objets ou de narrer les événements. Pareille langue mimée, d'origine naturelle, ne peut servir qu'à commu-

(1) *Grundriss der Psychologie*, 8. Aufl., S. 367-372, et *Völkerpsychologie*.

niquer des représentations concrètes sensibles et leurs relations ; il n'y a pas de signes pour désigner les concepts abstraits.

On conçoit que l'origine naturelle de la langue parlée soit analogue à la production naturelle de la langue mimée. Les signes vocaux se perçoivent plus aisément, en outre ils rendent possibles des modifications plus variées. Aussi les sons parlés ont nécessairement primé les autres signes. Les gestes mimiques et pantomimiques doivent leur intelligibilité aux relations immédiates qui existent entre le mouvement exécuté et la chose signifiée : il faut supposer des relations primitives semblables pour les sons parlés ; de plus, il est probable qu'au début les sons vocaux ont été accompagnés de gestes mimiques et pantomimiques. Il semble très admissible que le développement de la langue parlée ne soit qu'un phénomène de différenciation : à l'origine on aurait un grand nombre de mouvements d'expression de nature différente qui se complètent réciproquement; peu à peu les sons vocaux, ayant gagné plus de fixité, se seraient trouvés suffisants et auraient éliminé les autres signes.

Ce processus se divise psychologiquement en deux phases : d'abord, production *isolée* de mouvements d'expression par tous les membres de la communauté ; parmi ces mouvements d'expression, qui sont des actes volontaires impulsifs, les mouvements des organes de la voix prévalent et se développent au-dessus des autres ; ensuite, association du son signifiant et de la représentation signifiée, stabilisation et extension de ces associations à des cercles plus larges de la communauté parlante.

La langue n'est pas une chose figée : certaines influences physiques et psychiques lui font subir des modifications ininterrompues parmi lesquelles il faut noter surtout la variation du son et la variation de la signification.

La première s'explique physiologiquement par les changements qui surviennent dans l'organisation physique des organes vocaux. A leur tour ces changements physiologiques ont une cause physique ou psycho-physique. En effet, ils proviennent des variations naturelles et culturelles ainsi que de l'accélération continuelle de l'articulation.

Beaucoup de constatations prouvent que cette accélération est de grande importance. En même temps, diverses parties du vocabulaire, qui présentent entre elles certaines analogies, échangent des influences réciproques, de sorte qu'on trouve ici l'action du facteur psychique de l'association.

La variation du son articulé modifie l'extérieur d'un mot ; la variation de la signification change son contenu intrinsèque. L'association primitive d'un mot prononcé à la représentation signifiée peut changer du moment qu'une représentation différente prend la place de la première : c'est là un processus qu'un même mot peut subir à différentes reprises dans le cours du temps. En effet, les conditions de l'association sont soumises à des changements graduels : or, ce sont les conditions de l'association qui déterminent quel complexus représentatif apparaîtra dans le champ de l'attention lorsque le mot est entendu ou prononcé. Par conséquent, la variation de la signification est basée sur la variation des conditions de l'association.

Résultat commun de la variation du son vocal et du changement de la signification : le rapport (supposé) primitif entre le son et la chose signifiée disparaît de plus en plus et le mot devient à la longue un signe purement extrinsèque de la représentation. Ce phénomène est si absolu que les sons vocaux où ce rapport primitif semble avoir été conservé (telles sont les onomatopées), sont généralement des créations tardives secondaires : on serait en présence d'un processus d'assimilation, où l'affinité, primitive mais perdue, du son et de la signification tendrait à revivre.

Il y a un autre effet, également très important, des variations simultanées du son et de la signification : beaucoup de mots perdent leur signification concrète et sensible ; ils représenteront désormais des concepts généraux, des fonctions de relation ou de comparaison et leurs résultantes. C'est alors que se développe la pensée abstraite qui n'est pas possible sans une profonde modification préalable de la signification des mots : elle suppose les interactions physiques et psycho-physiques qui engendrent l'évolution des langues.

Mais il n'y a pas que les éléments de la langue (les mots) dont le

son articulé et la signification soient soumis à des transformations : leur liaison aussi subit des modifications. On ne conçoit pas une langue sans succession syntaxique des mots. La proposition et le mot sont des formes de la pensée également primitives au point de vue psychologique. Dans une certaine mesure on peut considérer la proposition comme étant la plus originale. De fait, aux stades inférieurs de l'évolution linguistique, la séparation des mots est incertaine : à ces stades, les mots apparaissent plutôt comme le produit d'une analyse pratiquée sur quelque chose d'indivis, notamment sur l'unité primitive de la pensée exprimée dans la proposition. Quant à la place des mots, il n'y a pas de norme immuable. On connaît la place des mots telle que la logique la propose ; or il est à remarquer que l'ordre logique des mots n'est pas universellement observé, il apparaît tardivement, en partie par suite de conventions arbitraires. Il n'y a guère que les formes grammaticales de la prose qui s'en rapprochent. D'après la loi qui régit primitivement les liaisons aperceptives linguistiques, la place des mots correspond à la succession des représentations ; on verra précéder les parties du discours qui indiquent les représentations affectant le sentiment et frappant l'attention avec le plus d'intensité. Ce n'est que plus tard que s'établit une certaine régularité dans la place des mots. Un phénomène analogue se retrouve déjà dans la langue mimée des sourds-muets. On comprend que sous ce rapport et moyennant des conditions particulières il se produise des déviations très fréquentes et que ces déviations aient un libre jeu extraordinairement large. Nonobstant, il se fait généralement que l'exercice associatif mène de plus en plus à la fixation des formes syntaxiques déterminées : peu à peu la stabilité augmente.

4. La coutume. — Les mœurs.

Le rapport du développement du mythe à celui de la coutume est parfaitement identique au rapport qui existe entre un motif intérieur et l'action volontaire extérieure. Partout où l'on peut atteindre à quelque probabilité sur l'origine de coutumes très anciennes et très répandues, il apparaît que les coutumes sont des restes d'antiques cérémonies du

culte. Ainsi les repas funéraires et autres cérémonies qui accompagnent l'enterrement chez les peuples civilisés sont des restes du culte primitif des ancêtres. Les fêtes ou coutumes attachées à des jours fixes, au retour des saisons, à l'ensemencement des champs, à la récolte de la moisson, etc., rappellent des mythes anciens ; la coutume de la salutation dans ses modalités nombreuses trahit sa descendance directe des cérémonies qui accompagnaient les prières. On pourrait multiplier les exemples.

Il est évident que la coutume peut provenir aussi d'une autre source : ainsi il est sûr que certaines coutumes doivent leur existence à un but pratique : d'abord individuelles elles peuvent s'être étendues à toute la communauté et avoir acquis une valeur normative. Mais il faut remarquer que la coutume ancienne peut servir à des buts pratiques (par exemple, la coutume de porter des vêtements semblables, de faire des repas en commun) tout en se rattachant à une représentation mythologique : même le contraire ne se concevrait pas puisqu'il est question de stades de la civilisation où la conscience est encore entièrement dominée par l'aperception mythique.

Le changement de signification que nous avons constaté dans l'évolution linguistique s'est reproduit de façon analogue sur le terrain des coutumes. Ici, deux transformations capitales sont à noter : d'abord le motif mythique de la coutume peut se perdre sans qu'un motif nouveau prenne sa place ; la coutume alors continue d'exister en vertu de la force associative, mais elle perd son caractère obligatoire et ses formes extérieures s'atténuent. La seconde transformation consiste en ce que les motifs primitifs mythiques ou religieux sont remplacés par des considérations finalistes ethico-sociales. Les deux transformations peuvent en des cas déterminés se combiner intimement. Ainsi, là même où une coutume ne vise pas directement un but social, elle atteint néanmoins cette fin d'une manière indirecte. Que l'on songe seulement à certaines règles de bienséance, de politesse, à certaines manières de s'habiller, de manger, etc. De fait, l'existence de normes communes pour tous les membres favorise la vie collective et par suite aide le développement social et spirituel.

Les modifications psychologiques de la coutume en amènent la division en trois domaines essentiels : les mœurs, le droit, la morale. Le droit et la morale sont des formes particulières de la coutume où l'on vise des buts éthiques sociaux. L'examen plus approfondi de l'évolution et de la différenciation des mœurs appartient encore à la psychologie des peuples ; la description de l'origine du droit et de la morale appartient déjà à l'histoire de la civilisation et à l'éthique (1).

5. Les idées directrices.

Après cette esquisse de la *Völkerpsychologie* de Wundt, il faut en rechercher la signification. Quelle est donc formellement la conception que Wundt se fait de la psychologie des peuples ? D'où lui vient cette conception et quel est le but de ses recherches ? Quelle relation y a-t-il entre la psychologie individuelle et la psychologie des peuples ? Spécialement quel rapport faut-il établir entre la *Völkerpsychologie* et la psychologie expérimentale ? Enfin Wundt prône une explication purement psychologique de la création et de l'évolution de la langue, des mythologies, des coutumes, des religions : que faut-il penser de cette thèse ?



Il est impossible de comprendre la psychologie des peuples comme Wundt l'a comprise si on ne la rattache pas intimement à ses études de psychologie expérimentale, de même que, inversement, il n'est pas possible de saisir adéquatement quel est, d'après Wundt, le champ propre et total de la psychologie si à l'étude de l'individu on ne joint pas l'étude psychologique de la société.

Wundt a été mis sur la voie de la psychologie ethnologique en cherchant ce qu'il appelle des moyens objectifs auxiliaires *(Objektive Hilfsmittel)* de la psychologie. « Malgré la divergence des opinions (2)

(1) Les dernières lignes font entrevoir le rapport de l'Ethik de Wundt avec sa conception de la *Völkerpsychologie*.

(2) Wie weit auch die Meinungen in der heutigen Psychologie auseinandergehen, in methodologischer Hinsicht ist es ihre vorherrschende Charakterisierung, dass sie Hilfsmittel zu

en matière de psychologie, on s'attache généralement à améliorer l'introspection (influencée par des circonstances fortuites ou par des préjugés philosophiques) en employant des méthodes d'observation plus exactes et des critères plus objectifs. Le premier auxiliaire c'est l'introspection expérimentale ». De nécessité, celle-ci ne s'applique qu'à l'individu. Elle doit être complétée par la psychologie sociale. « Psychologie sociale et psychologie individuelle sont donc deux parties qui se complètent l'une l'autre et deux moyens de constituer la science psychologique ».

Wundt fut un des initiateurs de la méthode expérimentale en psychologie. Elle s'appliqua d'abord à la recherche strictement scientifique des phénomènes psychophysiques élémentaires. De la sorte, on a pu croire, et Wundt constate que les psychologues eux-mêmes ont versé dans l'erreur, que la psychologie n'était plus qu'un chapitre de la physiologie. C'était attribuer à un moment transitoire une valeur définitive (1). Lui-même a vu plus loin ; il n'a pas oublié que les éléments psychiques, objets de ses expériences, n'étaient qu'un abstrait de la vie consciente ; qu'en dehors des faits élémentaires, seuls accessibles, d'après lui, à l'expérience, il restait à éclaircir la nature des phénomènes conscients supérieurs, caractérisés par leur énorme complexité ; or, une psychologie scientifique n'est complète que si elle explique toute la vie consciente, depuis l'élément psychique le plus réduit, jusqu'aux états de pensée et de volition les plus enchevêtrés. Aussi, tout en adoptant une méthode qu'il croyait apte seulement à la recherche des phénomènes élémentaires, il n'a cependant jamais abandonné sa conception de la psychologie comme d'une science qui doit

gewinnen strebt, welche die planlose von zufälligen Einflüssen und philosophischen Vorurteilen abhängige Selbstbeobachtung durch Anwendung exakter Methoden und objektiver Kriterien der Beobachtung verbessern oder beseitigen sollen. Das erste dieser Hilfsmittel besteht in der Ersetzung der sogenannten « reinen » Selbstbeobachtung durch die experimentelle Selbstbeobachtung. *Völkerpsychologie*, I. B[d], I. Teil, S. 27.

Experimentelle Psychologie und *Völkerpsychologie* stehen demnach gleichzeitig in dem Verhältnis zweier einander ergänzender Teile und zweier nebeneinander wie nacheinander zur Anwendung kommenden Hilfsmittel der Psychologie. Als Teile dieser sind sie zugleich ihre einzige Teile. *O. c.*, I. B[d], I. Teil, S. 29.

(1) *Völkerpsychologie*, I. B[d], I. Teil, S. VI.

tirer au clair toute la vie psychique. Comment concilier ces points de vue ? D'un côté, la psychologie, pour être scientifique, doit être expérimentale ; d'autre part, l'objet de la méthode expérimentale se restreint aux seuls phénomènes élémentaires (1). Quel sera le procédé (2) qui pourra satisfaire à la fois à ces desiderata : étendre l'objet de la psychologie expérimentale, conserver le caractère objectif de la méthode ? Wundt s'est arrêté très tôt à la psychologie des peuples. Nous savons déjà qu'elle est pour lui la psychologie de la langue, de la mythologie, de la religion, des mœurs et coutumes. Nous en verrons tantôt le pourquoi. Or, dans ces différents domaines, différentes sciences, philologie, ethnologie, mythologie, histoire des religions, nous livrent des matériaux dont l'objectivité est comparable au résultat d'une expérience ; c'est l'étude de ces ensembles psychiques ou psychophysiques qui sera la source la plus féconde de la psychologie (3).

Abandonnée à ses seules ressources, la psychologie expérimentale est insuffisante, elle n'a pas de prise sur les phénomènes psychiques supérieurs. Il faut la compléter par la psychologie sociale. Mais comment la tâche de celle-ci peut-elle être de rechercher les lois qui régissent les phénomènes conscients supérieurs ?

La psychologie des peuples a pour objet l'étude des lois psychologiques les plus générales du devenir collectif. Analysons cette définition :

(1) D'après Wundt, il n'y a que les éléments psychiques tout à fait simples qui soient susceptibles d'être analysés expérimentalement ; les actes de pensée logique et de volonté ne tombent pas sous les prises de l'expérimentation : ils seront étudiés dans la psychologie des peuples. Il semble, cependant, que les derniers travaux, surtout de l'école de Wurzbourg, nécessitent un élargissement de ces vues sur l'expérimentation ; appliquée aux pensées et volitions supérieures, l'expérimentation donne des résultats, quoique Wundt les conteste encore toujours : voir Psychologische Studien, 3. B[d], WUNDT, *Ueber Ausfrage-experimente.* — Cfr. à ce sujet : Revue néo-scolastique, novembre 1907, A. MICHOTTE, *A propos de la méthode d'introspection dans la psychologie expérimentale.*

(2) ... die Psychologie selbst bedarf nicht minder des völkerpsychologischen Materials. B[d] I, Teil I, S. 22.

(3) Sondern dass sie (die individuelle Psychologie) in weit höherem Grade aus der Fülle völkerpsychologischer Erscheinungen für sich selbst neue Aufschlüsse gewinnt. B[d] I, Teil I, S. 27.

1° Dans la société on trouve des productions dont l'origine et l'évolution sont sociales : à ce titre elles peuvent s'appeler des productions sociales ; leur ensemble constitue « le devenir collectif ou social ».

2° Tout ce qui est produit dans la société et même tout ce qui est produit sous l'influence du milieu social ne constitue pas une production collective dans l'acception rigoureuse du mot.

3° Les productions sociales ne sont pas autres que la langue, la mythologie (avec la religion), les mœurs et coutumes ; il faut y ajouter quelques productions qui sont en connexion intime avec celles qui viennent d'être énumérées : tels sont l'art, la poésie et le droit à leurs débuts.

4° Quand on examine le développement de toutes les productions sociales, on les trouve régies par des lois psychologiques absolument universelles, malgré la variété indéfinie des phénomènes.

5° Au fond, ces lois explicatives du devenir social sont des lois de la psychologie individuelle. Mais, s'exerçant dans la société, elles se compliquent de l'interaction des individus et ainsi elles engendrent les productions sociales telles que nous pouvons les constater.

6° La psychologie des peuples, mise en présence des données historiques (linguistiques, mythologiques, éthiques), tâche de trouver les lois générales de leur développement.

Le devenir collectif. — Il est de toute première importance de bien saisir ce que Wundt entend par le devenir social ou collectif. Lui-même emploie tantôt le mot « kollektiv », tantôt « gemeinsam », tantôt « sozial », tantôt « generell », qu'il oppose au mot « individuell ». Il y a un devenir général *(generelles Werden)* et un devenir individuel *(individuelles Werden)*. La première dénomination s'applique aux productions qui sont le fait de tous les membres du groupe ; nous traduisons par « devenir social ou collectif » ; la seconde désigne les produits psychiques provenant d'un individu en particulier.

La conception du devenir social telle que nous la trouvons chez Wundt diffère notablement sinon totalement de la conception courante. Ainsi, pour Tarde, une idée, une coutume, une manière de faire ou

de dire naissent dans un individu particulier et s'étendent par la suite à tous les membres du groupe : à la base de cette extension se trouve l'imitation. La société, pour Tarde, résulte de l'imitation et l'imitation est une espèce de somnambulisme. Les lois de l'imitation sont les lois du devenir social.

Wundt s'oppose à cette théorie. Si elle était vraie il ne resterait plus qu'à faire l'histoire des influences de tel et tel individu marquant et du coup la psychologie des peuples se réduit à un chapitre de la psychologie individuelle. Mais il y a des événements qui ne s'expliquent pas par l'imitation. En allemand on dit *Buch*, en néerlandais *Boek.* On conçoit qu'un individu pour une raison quelconque ou même par erreur ait mal articulé les gutturales ch ou k, mais on ne conçoit pas que tout un peuple se soit trouvé prêt à imiter cet exemple de prononciation fautive. Si tout un peuple articule d'une certaine façon c'est dans tout ce peuple, dans tous les membres du groupe et non dans un individu particulier qu'il faut en chercher l'explication. Vouloir expliquer un phénomène qui se retrouve dans une grande multitude d'hommes, par des causes qui n'affectent qu'un seul individu est une absurdité. L'effet ne peut pas être supérieur à la cause : un effet social, c'est-à-dire universel, a nécessairement une cause sociale, universelle.

Une production sociale est une production dont les causes se retrouvent dans tous les individus de la société ; on peut dire d'une création quelconque qu'elle a une origine collective quand elle s'explique par des conditions générales à tous les individus ; il y a lieu d'appeler développement social un développement dont les lois affectent tous les individus.

Ces remarques de Wundt ne tendent pas à exclure l'action de l'individu sur le groupe ; il admet l'existence de phénomènes attribuables à un individu particulier et qui néanmoins aient leur répercussion sur la société tout entière. Il accorde même que l'action prépondérante des particuliers sur les groupes s'accuse de plus en plus avec le développement de la civilisation. Mais il prétend que, en outre, il y a des productions qui sont le fait non pas d'un homme en particulier mais de tous les individus, qu'il y a des créations psychiques ou psycho-

physiques dont l'origine et l'évolution doivent s'expliquer par des lois qui dominent toutes les consciences individuelles.

Or ces productions auxquelles toute la communauté collabore au même titre, méritent seules le nom de productions collectives, parce que seules elles sont l'œuvre de toute la collectivité (1). Ce sont ces productions qui constituent l'objet matériel de la psychologie des peuples.

Une autre caractéristique des productions sociales c'est que leur développement est régi par des lois psychologiques et la cause en est précisément leur caractère collectif. Quand on se trouve devant un événement historique qui est le fait d'un individu particulier, on n'est pas en droit de dire que cet événement est la conséquence de quelque loi psychique déterminée : il peut être produit sinon par une pure fortuité, du moins par des causes particulières. Mais quand un événement se retrouve chez tous les membres du groupe, en d'autres mots, quand cet événement a une origine sociale, il n'est pas admissible que cette coïncidence d'un même phénomène chez beaucoup d'individus soit un cas fortuit ; au contraire, il faut raisonnablement conclure que cet événement universel est le fait d'une loi psychologique.

Les productions sociales ne sont donc pas abandonnées aux fluctuations du hasard ; elles sont régies par des lois strictes. Leur développement porte l'empreinte de ces mêmes lois ; la marche simultanée de la langue, de la mythologie, des mœurs dans tous les membres du groupe est conduite par des lois psychologiques. Ce qui plus est, la comparaison des productions sociales chez les différents peuples, ainsi que du rythme de leur évolution à travers le passé montre qu'il y a des lois absolument générales qui, partout et toujours, président à la création et au développement de toutes les productions collectives (2).

La psychologie des peuples recherche les lois psychologiques qui

(1) On se rappellera ici ce qui a été dit plus haut sur les rapports de la mythologie et de la poésie, sur l'objet respectif de l'histoire, de la philologie, de la mythologie comparée, d'une part, et de la *Völkerpsychologie*, d'autre part.

(2) ... dass die gemeinsamen Erzeugnisse in ihrer Entwicklung zwar mannichfache zumeist geschichtlich bedingte Unterschiede darbieten, trotz dieser Mannichfaltigkeit aber gewisse allgemeingültige Entwicklungsgesetze erkennen lassen ; und diese sind es dann in deren Auffindung die Völkerpsychologie ihre letzte und wichtigste Aufgabe sieht.

ont présidé au devenir social. Elle est une science ; son objet c'est le général contenu dans le concret, ce qu'il y a d'universel dans les productions sociales. Il n'appartient pas à la psychologie des peuples de nous retracer l'évolution de toutes les langues, de toutes les mythologies, des différentes coutumes chez les différents peuples, dans l'intention de ramener tous les phénomènes observables à leurs causes concrètes, immédiates. Non, ce serait confondre deux sciences essentiellement distinctes : l'histoire et la psychologie des peuples. A l'histoire de décrire le fait concret jusque dans ses minimes détails, de rechercher dans tel milieu spécial les conditions de nature et de civilisation qui ont produit telle allitération spéciale, tel changement de signification d'un mot déterminé, telle coutume propre, tel mythe original ; d'étudier l'influence de tel homme d'Etat, de tel poète, de tel philosophe sur la langue de ses compatriotes ou sur les conceptions de ses contemporains. Quand l'histoire a fini sa tâche, quand nous connaissons le passé des langues, des mythologies, des mœurs et coutumes, alors commence la tâche de la psychologie des peuples qui utilisera les données concrètes de l'histoire pour en dégager les lois universelles du devenir social.

Les productions collectives. — Toute société a sa langue, ses mythes, sa religion, ses mœurs, ses coutumes, son droit, ses institutions politiques, économiques et sociales ainsi que son histoire économique et sociale.

Voilà autant de créations de la société.

Sont-ce autant de productions sociales au sens que nous avons défini plus haut ? Sont-ce autant d'objets de la psychologie des peuples ? Non, tout l'ensemble de ces richesses psychiques n'est pas l'œuvre de la collectivité et, de plus, le développement de toutes les parties de cet ensemble ne porte pas également l'empreinte de lois psychologiques.

La science, par exemple, n'est pas une création de la collectivité, elle est produite et cultivée par quelques hommes d'élite ; en cela, d'ailleurs, ce qui les guide n'est pas une nécessité proprement psychologique, mais la valeur épistémologique d'un concept ou d'une hypothèse. L'évolution de l'art, quoique sociale dans ses débuts, ne tarde

pas à être menée par des hommes supérieurs qui ont en vue les valeurs esthétiques. La psychologie ne doit s'occuper ni d'épistémologie ni d'esthétique : elle recherche les conséquences psychiques constantes.

Que dire alors de l'histoire ? N'est-il pas évident que l'histoire, au sens ordinaire, ne peut être un objet de recherche psychologique ? De par sa nature, l'histoire est la description du fait qui arrive une fois, dans des circonstances précises, sous l'impulsion spéciale d'un individu. Comment trouver les lois générales de la vie collective ou du devenir social dans ce qui est particulier ? En effet, pour Wundt, il ne s'agit plus comme pour Steinthal et Lazarus d'éclaircir le devenir intime de tel événement en y recherchant l'influence d'un *Volksgeist* déterminé. Il s'agit de trouver les lois vraiment psychologiques de toute activité collective, le rythme de toute évolution sociale. Les faits que renseigne, par exemple, l'histoire politique ne sont pas compris dans cette évolution sociale puisqu'ils dépendent dans une large mesure d'influences individuelles, même dans l'hypothèse où celles-ci auraient à leur tour subi l'action du milieu, du *Volksgeist* (1).

Restent la langue, la mythologie, les mœurs, les coutumes. Ce sont là les productions collectives de tous les membres du groupe : nul ne peut s'arroger la possession ou la production exclusive de ces biens. C'est l'ensemble des consciences individuelles et leur interaction qui a déterminé l'évolution du patrimoine commun. Par ce caractère particulier, la langue, la mythologie, les mœurs, les coutumes se distinguent de tous les autres éléments de la vie collective ; tous les autres produits sont pour ainsi dire accidentels, ils n'affectent pas directement la totalité du groupe, ils ne jaillissent pas de la nature même d'un ensemble de consciences ; au contraire, il n'y a pas de pays où tout homme ne parle la langue nationale, où tout homme ne porte en lui-même les représentations mythologiques, où tout homme ne vive d'après des normes communes ; ces trois domaines, langue, mythologie, mœurs constituent la base profonde de la conscience populaire, le champ commun en lequel vivent, se touchent et prennent racine

(1) Voir l'exposé des idées de Steinthal et Lazarus.

toutes les consciences individuelles, le trésor collectif élaboré et possédé par tous également. C'est ici qu'il faut étudier les lois générales de l'interaction psychique, car ici seulement on trouve un patrimoine créé par tous ensemble, ici seulement on rencontre des phénomènes vraiment collectifs (1). Il est vrai que dans ces domaines encore, à mesure que la civilisation avance, l'influence individuelle devient prépondérante; néanmoins — et ceci est surtout vrai quand il s'agit du langage — quel que soit le degré de culture, toujours dans l'histoire comme dans la préhistoire, la marche générale est déterminée par l'ensemble de la nation et présente par conséquent un devenir foncièrement collectif (2).

Dans la langue nous pourrons étudier l'origine et l'évolution des représentations collectives, dans la mythologie nous retrouverons les lois du sentiment et de l'imagination populaire (3). L'étude des mœurs nous révélera les lois de la volonté sociale. Prenons garde cependant de tomber dans l'erreur qui consiste à séparer, soit dans l'individu, soit dans le peuple, représentation, sentiment et volonté ; ce ne sont pas là des processus différents mais des facteurs divers d'un même devenir.

(1) Mag es demnach auf dem ersten Blick befremdend erscheinen, dass gerade Sprache, Mythus und Sitte von uns als die Aufgaben der Völkerpsychologie herausgegriffen, alle übrigen Erzeugnisse des Volksgeistes aber derselben entzogen werden, so wird doch, glaube ich, dieses Befremden schwinden, wenn man erwägt, dass eben der Charakter der Allgemeingültigkeit der fundamentalen Erscheinungsformen allein auf jenen Gebieten anzutreffen ist, bei den übrigen nur insoweit, als sie in Wahrheit selbst noch denselben angehören. So sind ins besondere die Anfänge der Kunst und der Wissenschaft aus dem Mythus, die Rechts und Staatenbildungen aus der Sitte emporgewachsen. Objekt einer psychologischen Betrachtung, welche in ähnlichem Sinne das Völkerbewusstsein wie die individuelle Psychologie das Einzelbewusstsein zu ihrem Gegenstand nimmt, kann aber naturgemäss nur das sein, was für das erstere einen ebenso allgemeingültigen Wert hat, wie die von der Individualpsychologie untersuchten Tatsachen für das Einzelbewusstsein. In Wahrheit sind darum Sprache, Mythus und Sitte keineswegs blosse Bruchstücke aus dem Zusammenhang des Volksgeistes, sondern sie sind dieser Volksgeist selbst in seiner von den individuellen Einflüssen singulärer geschichtlicher Entwicklung verhältnismässig unberührten Gestalt.

(2) Comparez : « Erfahren sie fortan neben den allmählich einen immer breiteren Raum einnehmenden Einflüssen, gesetzmässige Veränderungen, die aus den Veränderungen der geistigen Verbände entspringen », I. B^d^, 1. Teil, S. 30 ; et « Auf solche Weise geht die völkerpsychologische Entwicklung überall in eine Reihe geschichtlicher Entwicklungen über, in denen sie nur noch als allgemeine Grundströmung fortwirkt », I. B^d^, 1. Teil, S. 31.

(3) Pour ce qui est de la mythologie, nous avons vu comment les lois générales de l'imagination servent de base à l'explication des mythes ; réciproquement, de l'évolution des mythes il faut pouvoir dégager les lois de l'imagination.

Les lois du devenir collectif. — Puisque, d'une part, les productions sociales sont l'œuvre de tous les membres du groupe réunis et que, d'autre part, les membres de la société échangent des influences réciproques continuelles, il est évident que, dans l'explication des productions collectives, il faudra tenir compte de l'interaction sociale. Dans le passé, écrit Wundt, la psychologie s'était occupée exclusivement des phénomènes de la conscience individuelle sans égard aux circonstances sociales. Il s'est fait ainsi qu'on n'a pas atteint l'explication psychologique des processus, qui tirent leur origine précisément des circonstances sociales, puisqu'ils procèdent de l'interaction d'un grand nombre de consciences individuelles. Ce sont avant tout la langue, la mythologie, les mœurs et autres créations collectives connexes. Abandonnée à ses propres ressources, la conscience individuelle ne pourrait pas les produire. Sans doute, le groupe qu'on appelle une nation ne peut pas exister sans les individus qui le constituent ; cependant, posez tous les individus isolés et vous n'avez pas encore réalisé les conditions de la production et du développement du langage humain. La société est plus qu'une simple addition des individus.

On concède que dans la société rien ne peut exister dont les principes fondamentaux ne se trouvent à l'état latent chez l'individu, mais il reste vrai aussi que, si profondément que l'on connaisse les lois de la psychologiee individuelle, on ne pourra pas prévoir les influences réciproques que les individus exerceront, ni ce que sera le produit de leur interaction continuelle.

Voici donc que Wundt souligne le caractère propre des productions collectives et le genre spécial de lois qu'il faut y retrouver. Et, cependant, il répète à plusieurs reprises qu'il entreprend l'étude de ces questions non pas tant pour elles-mêmes, mais parce qu'il espère y trouver le complément de la psychologie individuelle.

C'est là une idée très originale. Mais comment la justifier ? Comment la conscience sociale peut-elle éclairer le psychisme individuel ?

En exposant plus haut la caractéristique du devenir social, nous avons indiqué les éléments de la réponse. Le devenir collectif est un devenir simultané de toutes les consciences individuelles. Au début, il

faudrait concevoir la conscience de l'homme comme une « tabula rasa ». Tous les hommes sont à l'origine dans un état d'ignorance absolue : ils en sortent par une évolution qui est une synthèse créatrice se perfectionnant d'âge en âge. A ce moment ils ne possèdent que leur psychisme, c'est-à-dire le mécanisme de leur conscience, que l'on pourrait comparer (rien que comparer) à une force qui n'a pas encore travaillé mais qui va se mettre en branle. Ce psychisme va engendrer un contenu. Le psychisme de tous les hommes est le même ; tous sont régis par les mêmes lois ; les mêmes circonstances vont engendrer les mêmes réactions. Toutes les consciences travaillent, d'abord, chacune pour soi, il n'y a que des activités particulières. Cependant, parmi les résultats particuliers, quelques-uns semblent tellement nécessaires qu'ils se retrouvent quasi identiques dans toutes les consciences individuelles. Les petites différences inévitables vont disparaître dès les premières relations d'intercommunication : ainsi s'élabore un produit originairement individuel, ensuite commun à tous. Une première fusion des données individuelles a eu lieu par interaction et nous voilà déjà en présence d'un bien collectif produit par tous. Ce bien élémentaire, commun à tous, est comme une matière apte à subir le travail psychique de tous les individus et de nouveau, tous les psychismes étant construits sur un même type, certaines transformations seront tellement naturelles, d'une telle nécessité physique, qu'elles se retrouveront dans toutes les consciences et une seconde fois l'intercommunication confirme et stabilise la partie commune du travail individuel. Cette schématisation d'un processus indéfini permet de se représenter la constitution du patrimoine collectif. Les lois motrices de cette évolution sont les lois de la psychologie individuelle, car la réunion de beaucoup de consciences ne transforme pas les lois élémentaires et n'ajoute pas de forces nouvelles.

Néanmoins, à ne connaître que le psychisme individuel, on ne peut pas prévoir ce que va produire l'intercommunication des consciences : a priori on ne peut dire quelle sera la partie du travail psychique qui se retrouvera identique à elle-même dans toutes les consciences ; il faut constater quelle est cette partie ; il faut observer et chercher quelles

sont les lois qui travaillent de commun accord dans toutes les consciences et quelle est la direction prise par le produit social en même temps qu'individuel (1).

Ainsi s'explique pourquoi les lois psychologiques du devenir social sont elles-mêmes foncièrement individuelles, ainsi s'explique aussi pourquoi, seule, l'interaction des individus peut produire le patrimoine commun, pourquoi, en un mot, le devenir social est un devenir individuel en même temps qu'un devenir d'intercommunication, pourquoi finalement le devenir social est régi par des lois psychologiques, lois que la psychologie des peuples est appelée à chercher.

Maintenant nous comprenons pourquoi « les productions que la psychologie des peuples étudie, doivent finalement s'expliquer par les lois générales de la vie psychique qui agissent déjà dans la conscience individuelle à tous les degrés de la culture, et il est impossible que, de la réunion des particuliers, jaillisse un fait psychique qui ne fût déjà en puissance dans les individus » (2).

Notons d'ailleurs que toutes les lois du devenir social sont des lois du psychisme individuel, nous l'avons constaté plus haut — ce sont toujours ces lois auxquelles Wundt recourt pour l'explication des phénomènes collectifs ; elles ont donné naissance à des productions sociales parce qu'elles ont travaillé dans tous les individus pour y engendrer des résultats sensiblement égaux et parce que l'intercommunication a trié et fixé des créations communes à tous les individus (3).

(1) Le produit social, comme on voit, est social précisément parce qu'il est le travail individuel de tous ; le travail individuel de quelques-uns n'est pas social.

(2) Comparez ces textes :

So wenig auch die Gemeinschaft eines Volkes ohne die einzelnen Volksgenossen bestehen könnte, so ist sie darum noch nicht eine blosse Addition und Verstärkung der Eigenschaften und Tätigkeiten, die den Einzelnen für sich allein schon zukommen. Vielmehr ist es eben die Verbindung und Wechselwirkung der Individuen, welche die Gemeinschaft als solche zu den Anlagen des Einzelnen hinzubringt und durch die sie in diesem neue dem gemeinsamen Leben speziell angehörige Leistungen weckt. I. B[d], 1. Teil, S. 13 ; et, Denn die Erscheinungen mit denen sie (die Völkerpsychologie) sich beschäftigt müssen schliesslich doch aus den allgemeinen Gesetzen des geistigen Lebens erklärt werden, die schon in dem Einzelbewusstsein auf jeder Stufe seiner Entwicklung wirksam sind.

(3) Pour éclaircir davantage ce point fondamental, exposons, d'après Wundt, la différence qu'il y a entre la psychologie des peuples et la sociologie. L'orientation de la sociologie,

Psychologie des peuples et psychologie expérimentale. — Il a déjà été dit que la psychologie expérimentale et la psychologie des peuples sont pour Wundt les deux sciences auxiliaires de la psychologie et même qu'elles en sont les deux seules parties.

A présent nous pouvons apercevoir les rapports mutuels de ces deux parties.

La psychologie expérimentale examine les éléments les plus simples de la conscience ; elle n'a pas de prise sur les phénomènes supérieurs de pensée et de volition. Ces phénomènes sont entourés de trop d'éléments aléatoires, accidentels, variables, inanalysables pour qu'on en puisse chercher les lois par l'expérimentation. C'est pourquoi ils constituent l'objet d'une recherche spéciale : la psychologie des peuples.

Tout d'abord la psychologie expérimentale est auxiliaire de la psychologie des peuples. L'étude préliminaire des faits élémentaires de conscience est indispensable ; elle rend le regard plus pénétrant et apprend à penser psychologiquement (1).

Mais surtout il s'agit d'appliquer ses résultats aux données objectives telles que nous les livre l'histoire de la langue, de la mythologie, des mœurs, des coutumes et d'en fournir une explication psychologique.

dit Wundt, surtout depuis les plus récents travaux des savants français et italiens, est entièrement opposée au point de vue de la psychologie des peuples. Pour expliquer les événements psychiques qui proviennent d'une interaction d'individus et dont l'évolution ininterrompue passe de génération en génération, la psychologie des peuples doit recourir finalement aux propriétés psychiques de l'individu. Tout autre est le procédé sociologique. On commence par poser le concept de la société, unité supérieure qu'on oppose à l'individu, réalité nouvelle sociale qui produit des actes spécifiques nouveaux dont on cherche les causes dans les lois valables uniquement pour le tout collectif. De cette opposition fondamentale il résulte que le sociologue s'intéresse très peu aux phénomènes sociaux qui constituent les problèmes fondamentaux de la psychologie des peuples (langue, mythologie, mœurs) et que, d'autre part, il concentre toute son attention sur le classement social, la formation des groupements, les relations économiques, l'extension de la criminalité, les maladies psychiques, etc., domaines que la psychologie des peuples, au moins à l'état actuel, ne peut pas utiliser.

Il n'y a pas que l'objet qui soit différent, les sciences qui sont en connexion intime avec la psychologie des peuples sont, elles aussi, autres que les sciences auxiliaires de la sociologie ; celle-ci dérive surtout des études d'économie nationale et de droit, la psychologie des peuples est consécutive à la linguistique, la mythologie et l'histoire des mœurs.

(1) Le manque d'esprit psychologique a fait inventer les théories constructives que nous avons signalées dans la première partie.

C'est seulement quand on aura utilisé les données expérimentales en vue de l'explication des phénomènes sociaux, qu'à leur tour ceux-ci contribueront à expliquer la vie psychique individuelle. Or, celle-ci ne peut se comprendre dans sa véritable signification si on ne la regarde pas comme une fonction de la vie sociale. La conscience de l'homme cultivé contemporain est une résultante des synthèses créatrices de tout le passé : on ne peut étudier directement en eux-mêmes les actes supérieurs de cette conscience. Jamais on ne connaîtra les lois de la pensée et de la volition si on n'a pas d'abord retracé à travers les âges l'évolution de la pensée et de la volition, si même on n'a pas retrouvé le stade initial, le point de départ.

Cette évolution se trouve pour ainsi dire cristallisée dans les données objectives : langue, mythes, coutumes, etc. L'homme primitif pensait-il comme nous, voulait-il comme l'homme civilisé ? A supposer les lois psychologiques identiques pour le primitif et le civilisé, le contenu de la conscience ne s'est-il pas modifié profondément et compliqué d'une façon vraiment étonnante ? Il s'est produit un enrichissement continuel. Le primitif n'avait pas les systématisations religieuses que nous connaissons, ni les pensées abstraites qui nous sont familières, ni les sentiments moraux relevés qui font notre honneur. Il y a là tout un monde intérieur qui existe aujourd'hui et qui n'a pas toujours existé. D'où vient-il ? La conscience du primitif n'était-elle pas table rase *in qua nihil erat scriptum*, par opposition à la nôtre *in qua multa sunt scripta ?*

La psychologie expérimentale nous met de prime abord en face de pensées et de volitions compliquées, expérimentalement inanalysables et par cela même incompréhensibles en soi, puisqu'elles ne sont pas primitives mais résultent de toute l'histoire.

Mais si par la psychologie expérimentale nous connaissons les lois élémentaires de la conscience humaine, et si, d'autre part, la linguistique historique, l'histoire des religions, des mythologies et des mœurs jalonnent de faits dûment constatés l'évolution du contenu psychique, si enfin nous savons que ces faits sont l'expression des lois psycho-

logiques de toute conscience, ne serons-nous pas à même 1° d'expliquer psychologiquement la marche progressive de l'évolution des productions collectives, de prendre pour point de départ la simplicité initiale des pensées, des représentations, des sentiments, des constructions imaginatives, des volitions et d'en suivre la marche ascendante jusqu'à l'inextricable fouillis de la conscience individuelle civilisée, enfin de retrouver les stades antérieurs *(die Vorstufen)* (1) qui éclaircissent le stade présent ; 2° d'indiquer les lois générales de la pensée, du vouloir et de l'imagination constructive qui sont précisément les lois principales dont le travail a engendré l'évolution du contenu psychique ; 3° d'établir les lois de la conscience collective, puisque nous en aurons vu et expliqué toutes les manifestations ?

La psychologie.expérimentale, obligée de s'occuper des consciences complexes, a besoin d'un complément ; précisément les phénomènes de la langue, de la mythologie, des mœurs et coutumes, qui en soi sont fonction d'un esprit collectif, peuvent projeter une vive lumière sur les lois psychologiques individuelles (2).

Par là, nous comprenons les grandes espérances que Wundt a fondées sur la psychologie des peuples.

V.

Éléments de critique.

La conception de la psychologie des peuples que nous venons d'exposer se résume en ces deux propositions. C'est à la psychologie qu'il faut recourir pour interpréter scientifiquement l'évolution de la langue, de la mythologie et des mœurs. L'étude psychologique de

(1) « ... und das unter den verwickeltsten Kulturbedingungen stehende individuelle Bewusstsein verlangt nach Objekten, die als die einfacheren Vorstufen jenes letzten Entwicklungszustandes betrachtet werden können ». B^d I, T. I, S. 28.

(2) « So werfen, zum Beispiel, die Erscheinungen der Sprache, die an sich nur als eine Schöpfung des Gesammtgeistes zu begreifen ist, doch zugleich ein helles Licht auf die psychologische Gestetzmässigkeit des individuellen Denkens. » Philos. Studien, IV, S. 21.

la langue, de la mythologie et des mœurs est le plus précieux auxiliaire de la psychologie individuelle (1).

* * *

La première proposition formule une méthode d'investigation qui n'est pas nouvelle. On ne peut pas l'ériger en théorie. Wundt, cependant, le fait. D'après lui l'homme provient de l'animal; en dépassant le stade de l'animalité (2), il a créé le langage, la mythologie, les coutumes, les religions. Evidemment c'est aller au delà des limites qu'il s'est lui-même imposées. Il a dit, et avec raison, qu'à la linguistique, la philologie, la mythologie comparée et l'histoire des mœurs incombe la tâche préliminaire de décrire objectivement le passé intégral de la langue, de la mythologie, des mœurs et des religions ; après quoi la psychologie des peuples tâchera d'interpréter la succession historique, d'en montrer la nécessité (die Gesetzmässigkeit) et d'en formuler les lois. Or la tâche préliminaire n'est pas terminée ; l'histoire n'est pas arrivée à indiquer l'origine des objets en questions : abandonnée à ses seules ressources, elle nous laisse dans l'incertitude ; il faudrait attendre. Il est même très probable que la tâche préliminaire ne sera jamais terminée. Wundt prolonge les perspectives par une pure hypothèse, un postulat ; il postule la genèse et l'évolution purement psychologique des créations collectives. A la faveur de ce postulat, la *Völkerpsychologie* deviendrait une explication universelle et valable en dernière instance, de l'origine et du passé de l'humanité, elle fixerait la valeur de ses plus grands intérêts tels que la religion et la morale (3). Les sciences qui, d'après Wundt, sont à la base de la psychologie des peuples n'offrent pas un fondement solide à ce postulat. En traitant de la « nécessité d'une explication psychologique

(1) Wundt, *Völkerpsychologie*, B[d] I, T. I, S. 18 ff. : *Zur Entwicklungsgeschichte der Völkerpsychologie*.

(2) Sur les relations de l'homme et de l'animal on peut consulter avec fruit l'ouvrage de Klimke : *Der Mensch, Darstellung u. Kritik des anthropologischen Problems in der Philosophie Wilhelm Wundts*. Graz, Wien, 1908.

(3) Nous avons déjà fait allusion au rapport intime qui existe entre l'éthique de Wundt et sa *Völkerpsychologie*.

de la mythologie » nous avons vu Wundt partir en guerre contre la trop grande timidité des mythologues qui se tiennent exclusivement sur le terrain de l'histoire et ne se hasarderaient pas à des interprétations psychologiques. Peut-être est-il lui-même trop téméraire ; il l'est certainement quand il s'agit de ce postulat fondamental. Son point d'appui ne se justifie pas. La discussion des problèmes fondamentaux est moins d'ordre historique ou scientifique que d'ordre philosophique (1).

Il était nécessaire de faire cette grave restriction afin de délimiter la portée de la *Völkerpsychologie.*

Du moment qu'il s'agit d'une méthode d'investigation, l'accord sera plus facile. Puisque la langue, la mythologie et les mœurs sont des phénomènes non pas individuels mais collectifs, au sens où Wundt emploie ce terme, et que leur évolution est foncièrement collective, il va de soi que l'explication qu'on essayera d'en fournir relèvera d'une psychologie collective. Qu'est-ce qu'un phénomène collectif et quelles sont les lois qui régissent une évolution collective, comment les lois du devenir collectif sont-elles en même temps les lois du psychisme individuel ? Voilà des problèmes que Wundt a éclaircis. C'est son mérite. Néanmoins, comme nous l'avons dit, pratiquement la méthode n'est pas nouvelle. Nombre de linguistes et de mythologues ont eu recours à la psychologie. Etaient-ils psychologues avertis ? C'est une autre question et Wundt est sans doute mieux que personne outillé pour les recherches qu'il a entreprises. Quant à juger du détail de ses interprétations psychologiques, ce n'est pas notre tâche mais celle des spécialistes (2).

* * *

(1) Un examen détaillé de ce point n'entre pas dans le cadre de notre exposé. Nous devons nous borner à indiquer les éléments.

(2) Dans la préface de son livre *Linguistique psychologique*, Jac. Van Ginneken annonce qu'il recherche l'explication psychologique des faits linguistiques. Sans doute, dit-il, Wundt a entrepris la même tâche, mais son œuvre est à reprendre. Il ne suffit pas d'être bon psychologue, la linguistique est avant tout la linguistique. Peut-être en dira-t-on autant, et à plus forte raison, au sujet de l'interprétation psychologique des faits mythologiques et religieux.

Toutefois Wundt n'est essentiellement ni linguiste, ni philologue, ni historien : il ne s'occupe de linguistique, de philologie, d'histoire que pour rassembler le matériel nécessaire à ses recherches ultérieures. C'est la psychologie qui le préoccupe d'abord. Or il a, le premier, tâché d'attirer les regards des psychologues sur des champs d'exploitation nouveaux qu'il juge féconds. « L'étude psychologique de la langue, de la mythologie et des mœurs est le plus précieux auxiliaire de la psychologie individuelle ». Telle était la seconde proposition résumant la pensée de Wundt. Il y a des productions qui ne sont pas l'œuvre de l'individu comme tel, mais du groupe, elles résultent de la collaboration de tous les membres de la communauté. Si elles sont l'œuvre de tous, c'est qu'elles sont psychologiquement nécessaires, puisque le phénomène qui se retrouve chez tous ne peut être le produit du hasard. Si des phénomènes sont psychologiquement nécessaires, ils sont l'expression de lois psychologiques et, dès lors, il faut que l'étude des phénomènes nous mette sur la trace des lois. La langue est l'expression des représentations collectives, la mythologie est un produit des sentiments et de l'imagination collective ; les coutumes et les mœurs sont l'expression de la volonté collective. Ainsi donc l'étude de la langue, de la mythologie et des mœurs dégagera les lois de la représentation, du sentiment, de l'imagination et de la volonté. Le psychologue qui cherche les lois des phénomènes psychiques supérieurs saura dorénavant où s'adresser : le moyen est tout indiqué et il n'y en a pas d'autre.

Il n'y en a pas d'autre. Prône-t-on la méthode expérimentale ? L'expérimentation n'a pas de prise sur les phénomènes d'imagination, de pensée ou de volition parce que ceux-ci se présentent toujours et nécessairement enchevêtrés en des synthèses psychiques trop complexes pour qu'il soit possible de les isoler suffisamment. Seuls les phénomènes psychiques élémentaires font l'objet de l'expérimentation ; dès lors les recherches sur les phénomènes psychiques les plus importants sont dévolues à la psychologie des peuples. La psychologie aura dorénavant un double matériel, les données expérimentales et les faits collectifs et elle comprendra deux parties : la première est la psycho-

logie expérimentale ou étude des éléments, la seconde est la *Völkerpsychologie* ou étude des phénomènes supérieurs.

Puisque la *Völkerpsychologie* de Wundt veut être avant tout une psychologie, il y a lieu de la juger au point de vue psychologique et la question qui doit se poser est celle-ci : la *Völkerpsychologie* a-t-elle pour la psychologie individuelle la valeur que lui attribue son fondateur ? Tout en admirant la puissante originalité de la conception, nous n'oserions répondre par l'affirmative. A vrai dire, la solution définitive ne peut pas encore être donnée : l'initiateur a tracé le plan et il a essayé de le réaliser ; son œuvre n'est pas terminée, d'autres viendront après lui et il serait difficile de prédire ce que l'avenir de la psychologie des peuples nous réserve. Mais, telle qu'elle est, l'œuvre de Wundt nous laisserait plutôt dans un certain scepticisme.

Tout d'abord on a pu constater que l'auteur — et en cela il est fidèle à sa méthode — recourt continuellement aux données de la psychologie individuelle pour l'interprétation des phénomènes collectifs. Tous les essais d'interprétation des événements linguistiques, mythologiques ou religieux sont précédés de longues considérations de psychologie individuelle. On y traite de la nature du mouvement et des différentes espèces de mouvements, des mouvements d'expression, de l'imagination, des sentiments. Ces considérations doivent fournir la base explicative des interprétations subséquentes. Ainsi, le fait prouve que le psychologie individuelle est une science auxiliaire de la *Völkerpsychologie.* Ce n'est pas une découverte, mais Wundt a cependant le mérite d'avoir jeté des fondements vraiment psychologiques et de ne pas se contenter d'une psychologie populaire *(Vulgärpsychologie).*

Autre chose est de trouver dans la psychologie des peuples une science auxiliaire de la psychologie individuelle. A ce point de vue, les recherches de Wundt ne semblent pas avoir établi grand'chose. Est-il même admissible que la psychologie des peuples résolve les problèmes les plus importants qui se posent en psychologie ? Qu'est-ce que la symbolisation au point de vue psychologique, et comment rend-elle possible la pensée abstraite, quelle est la nature du concept, que sont les relations logiques et quelles sont les conditions de leur apparition ;

dans l'acte volitif comment faut-il décrire le cours des sentiments, le cours des motifs, la décision ; que nous enseigne la conscience sur l'activité du sujet et sur le libre arbitre ? Voilà des questions de psychologie de toute première importance. Or, il nous paraît que la psychologie des peuples ne peut rien fournir pour la solution de ces grands problèmes et que c'est directement au témoignage de la conscience individuelle qu'il faut faire appel.

Faire appel au témoignage de la conscience individuelle ne signifie pas faire de la psychologie populaire *(Vulgärpsychologie) ;* on peut le faire de façon scientifique et à la psychologie expérimentale incombe la tâche de trouver les méthodes requises. Wundt estime qu'il est impossible d'expérimenter sur la pensée et la volonté. Ici le maître de Leipzig est certainement dépassé. En différents laboratoires de psychologie — principalement à Würzbourg — des expériences ont été faites qui abordent les phénomènes supérieurs. Lés résultats en ont paru (1) et ils fournissent, peut-être, la preuve que l'expérimentation est féconde au delà des limites que Wundt lui avait assignées.

Condamnant la méthode expérimentale, Wundt s'est lancé dans la psychologie des peuples. A-t-il fait au point de vue de la psychologie œuvre plus utile que ceux qui ont pratiqué l'expérimentation ? Nous ne le croyons pas.

Toutefois, il faut que nous le répétions, l'idée de la *Völkerpsychologie*, telle que Wundt la propose, est nouvelle. L'avenir peut nous réserver des découvertes inattendues.

Il y a lieu de réserver le jugement définitif.

(1) A. Michotte dans son article déjà cité : *A propos de la méthode d'introspection,* énumère en note les premiers travaux. Les voici : Marbe, *Untersuchungen über das Urteil,* 1901 ; Taylor, *Ueber das Verstehen von Worten und Sätzen,* Würzbourg, 1905 ; Watt, *Experimentelle Beiträge zu einer Theorie des Denkens* (Archiv. für die ges. Psych., IV, 1905) ; Ach, *Ueber die Willenstätigkeit und das Denken,* 1905 ; Messer, *Experimentell-psycholog. Untersuchungen über das Denken* (Archiv für die ges. Psych., VIII, 1906) ; Schultze, *Erscheinungen und Gedanken* (Id., VIII, 1906) ; Bühler, *Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge,* Würzbourg, 1907. Il y aurait lieu d'allonger la liste aujourd'hui. Signalons seulement les travaux publiés par le laboratoire de psychologie expérimentale de Louvain, dans ce recueil même.

VI.

Épilogue.

Le mot *Völkerpsychologie* est un terme ambigu, il désigne des choses différentes. Dans la conception de Steinthal et Lazarus, la psychologie des peuples n'est pas ce qu'elle est pour Wundt. Tout est différent : l'origine, l'idée fondamentale, l'objet, le but.

A la base de la *Völkerpsychologie* de Steinthal et Lazarus, se trouve l'idée du *Volksgeist.* Nous en avons vu la provenance. Elle est née, d'une part, de la réaction romantique, historique et nationaliste contre le rationalisme abstrait du XVIIIe siècle et, d'autre part, des considérations philosophico-linguistiques de W. von Humboldt. La réaction allemande contre les théories du XVIIIe siècle s'inspire avant tout de l'idée que le peuple est une unité supérieure à l'individu, nantie des biens matériels et psychiques. C'est le réalisme social. Il a donné naissance à l'école romantique, à l'école historique du droit, à l'économie nationale, à la psychologie des peuples et à la sociologie.

L'unité du *Volksgeist* est l'idée fondamentale de cette première psychologie des peuples, le *Volksgeist* est son objet : elle embrasse, pour l'y retrouver, l'ensemble des événements du passé. De fait, Steinthal et Lazarus ne se contentent pas d'étudier les lois générales du *Volksgeist*, ils assignent encore pour objet à la nouvelle science les différences qui caractérisent les peuples. Leur but est de rechercher d'abord les lois de l'esprit collectif, puis de constituer une science auxiliaire de l'histoire, dont la tâche serait l'explication de tout le passé des peuples en fonction du *Volksgeist* qui les anime.

Cet objet est trop complexe ; l'étude scientifique du *Volksgeist* pris dans toute son extension devait échouer.

Mais l'idée de l'unité du peuple reste vivace en sociologie. Schäffle (1) est sans contredit le sociologue qui l'a le mieux exposée et on lui doit la plus vigoureuse tentative faite pour en systématiser l'étude.

(1) SCHAEFFLE, *Bau und Leben des sozialen Körpers*, 1874.

L'idée de faire de la sociologie une science spéciale est morte. Tous les efforts tentés dans ce sens ont abouti à cette conclusion : « La sociologie n'est pas une science, elle est une méthode » (1). Elle n'a pas d'objet propre, elle est un point de vue qui doit inspirer des sciences déjà constituées. Au sujet de la *Völkerpsychologie* de Lazarus et Steinthal il faut prononcer le même jugement.

Tout autre est l'objet de la *Völkerpsychologie* de Wundt. Au sens où il l'emploie, ce terme n'est qu'une dénomination générique pour des recherches diverses auxquelles on pourrait donner le nom tantôt de linguistique psychologique, tantôt de mythologie psychologique, d'histoire psychologique des religions, d'histoire psychologique des mœurs. A cette dénomination générique il y a un fondement. Sans doute l'objet matériel des recherches est disparate : langue, mythologie, religion, mœurs ; mais Wundt y découvre un même objet formel : le devenir collectif. C'est là l'objet de la *Völkerpsychologie*, ainsi nommée parce que le devenir collectif est le devenir des créations du peuple (Volk). Et le but de Wundt est de trouver, dans la découverte des lois qui les régissent, un secours puissant pour la psychologie individuelle. Ainsi le point de départ des recherches n'est autre que le souci d'élargir le champ de l'investigation psychologique. Cette conception lui appartient exclusivement.

Quant aux rapports entre Steinthal, Lazarus et Wundt, on peut remarquer que, tandis que les premiers assignent comme objet à la *Völkerpsychologie* l'ensemble des phénomènes psychiques constituant la vie d'un peuple, en d'autres mots, la vie nationale, le devenir national, Wundt ne retient de ce complexus que les domaines psychiques dont le devenir est collectif au sens que nous avons exposé. Steinthal et Lazarus cherchent des lois qui ne sont valables que pour le peuple comme tel, les lois de la vie collective, les lois de ce nouvel être qu'est la collectivité ; pour Wundt, au contraire, le devenir collectif doit finalement s'expliquer par les lois de la conscience individuelle.

(1) E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*. Paris, 1895.

TABLE DES MATIÈRES

III

FRANS DE HOVRE

LA PÉDAGOGIE SOCIALE EN ALLEMAGNE

LA PÉDAGOGIE SOCIALE EN ALLEMAGNE

PAR

FRANS DE HOVRE
Docteur en Philosophie

CHAPITRE I.

Introduction générale.

1.

Les époques travaillées par des idées nouvelles — l'avènement du Christianisme, la Renaissance, la Réforme, la Révolution française — marquent les principaux moments de l'histoire de la pédagogie ; tous les penseurs, qui ont élaboré une nouvelle conception de la vie, ont aussi soulevé le problème pédagogique. Socrate, Platon et Aristote, saint Augustin, Kant, Fichte, Herbart, Schopenhauer et Spencer en ont été très préoccupés. Toute grande réforme appelle une revision des principes pédagogiques. C'est que, pour s'incarner définitivement dans les consciences, une orientation nouvelle de la vie doit d'abord prendre racine dans le cœur de la jeunesse et saturer l'atmosphère des grands foyers de régénération sociale que sont la famille et l'école.

Jamais époque de l'histoire n'a peut-être vu germer une rénovation aussi profonde que ne le fait l'aurore du xxe siècle. Seule la fami-

liarité avec la crise générale que nous traversons, nous empêche de voir que lentement mais sûrement s'opère sous nos yeux une des transformations les plus radicales que le monde ait connues.

Pareille situation devait éveiller un intérêt intense pour les questions pédagogiques. De fait, chez toutes les nations avancées, la question scolaire est au fond des débats politiques. Plusieurs de nos romanciers et de nos dramaturges ont abordé des sujets pédagogiques (1). Ces dernières années, la plupart des psychologues ont traité *ex professo* de l'éducation ou se sont étendus sur l'application pédagogique de leurs vues sur les activités de l'âme humaine (2). Les congrès d'éducation se suivent et obtiennent tous les ans des succès grandissants. La littérature pédagogique proprement dite traverse une période de productivité merveilleuse, qui a su conquérir l'intérêt non seulement des professionnels mais de tous les groupes du monde intellectuel (3). Aucun des grands pédagogues du passé n'a eu la vogue de ceux qui mènent le mouvement contemporain (4). A mesure que le problème de l'éducation préoccupe davantage l'esprit contemporain, la portée immense qu'a l'œuvre de l'éducation pour tous les problèmes qui nous hantent, s'est imposée avec plus de force, si bien qu'on en vient à se rendre compte qu'au fond toutes les questions qui nous occupent et nous divisent sont des questions d'éducation. Le mot de Schmoller que « la raison ultime du péril social n'est pas un antagonisme de fortune, mais un antagonisme de culture » est devenu un lieu commun de la littérature sociale. Cette idée a été particulièrement mise en lumière par Förster : « Plus notre civilisation ira de

(1) Bourget, *Le disciple ;* M. Prévost, *La nouvelle couvée ;* Dreiers, *Probekandidat ;* Otto Ernst, *Flachsmann als Erzieher ;* Max Eyths, *Der Schneider von Ulm ;* Björnsen, *La famille Curt*, etc. ; Ibsen, *Nora* etc. ; la plupart des œuvres de Dostojewsky et de Tolstoï.

(2) W. James, *Education and School ;* Binet, *Les idées modernes sur les enfants ;* G. Lebon, *Psychologie de l'éducation ;* etc. *Psychologies* de Ebbinghaus, James, Geyser.

(3) En ces dernières années ont paru en Allemagne plusieurs encyclopédies pédagogiques. La grande encyclopédie éditée par le prof. W. Rein en 10 volumes a reparu en 2e édition en 1910. Citons aussi Loos, *Enzyklopädisches Handbuch der Erziehungskunde*, 2. Aufl., 1911. Chez Herder paraît en ce moment le *Lexikon der Pädagogik* en 5 volumes.

(4) Les ouvrages de Förster se vendent à des centaines de mille exemplaires. *L'éducation de la volonté* de Payot est à sa 33e édition.

l'abstrait au concret, de la société à l'homme, plus on devra reconnaître dans quelle large mesure toutes les questions de guérison sociale sont au fond des questions d'éducation » (1). Ellen Key l'a dit : « Nous vivons au siècle de l'enfant » (2).

2.

Le réveil de l'intérêt pédagogique n'a pas amené la reprise servile des grands systèmes classiques. Comme toutes les disciplines qui traitent de la vie morale, la pédagogie participe éminemment à l'évolution générale des méthodes et des recherches scientifiques. Par ses multiples affinités avec toutes les branches de la philosophie et spécialement avec la psychologie et l'éthique, qui ont largement bénéficié du mouvement scientifique de notre époque, la pédagogie a vu élargir son horizon. Il n'est plus guère possible à un travailleur individuel de suivre la production littéraire dans tous les départements spéciaux, en lesquels la pédagogie va se sectionnant. Pédagogie pathologique, hygiène scolaire, pédologie, pédagogie expérimentale, protection de l'enfance, pédagogie morale, autant de disciplines nouvelles qui, de divers côtés, viennent compléter la pédagogie générale. Le courant social et historique a fait sentir très vivement le rôle social et historique de l'éducation et de l'instruction, et a donné lieu, d'une part, à la « pédagogie historique », d'autre part, à la « pédagogie sociale ».

C'est ce dernier courant que nous nous proposons d'étudier dans ses principaux représentants. Pour plusieurs raisons l'Allemagne était le berceau prédestiné de ce mouvement. Nulle part on n'a mieux compris que l'avenir appartiendra à la nation la plus cultivée. Les grands philosophes de l'époque classique lui avaient inculqué cette notion. Kant avait parlé de l'éducation comme « du plus grand et du plus difficile problème qui puisse être posé à l'homme », et Fichte dans ses *Discours à la nation allemande* avait montré, qu'à côté de l'armement extérieur de la nation, l'équipement spirituel était le seul moyen

(1) Förster, *Christentum und Klassenkampf*, S. 6.
(2) Le titre de son livre : *Das Jahrhundert des Kindes.*

de la sauver. Dans aucun pays l'enseignement n'a reçu une impulsion aussi grande et n'a été organisé sur des bases plus rationnelles. Aussi le développement magnifique de l'Allemagne dans tous les domaines a été attribué, dans une large mesure, à son système d'enseignement et d'éducation. En fait de théorie, elle n'a pas été moins féconde. Les pays de langue allemande sont la terre classique de la pédagogie : Pestalozzi, Fröbel, Jean-Paul, Niemeyer, Herbart et son école, Diesterweg, Paulsen, sont des noms dont la renommée a franchi bien des frontières. Les diverses disciplines pédagogiques, que nous avons signalées tantôt, sont nées la plupart en Allemagne ; elles y ont aujourd'hui leurs représentants les plus autorisés. En ce qui concerne spécialement la pédagogie sociale, toutes les sciences morales : la politique, la psychologie, le droit, l'économie, l'éthique avaient depuis longtemps pris en Allemagne une direction qui les orientait dans ce sens.

3.

Quelles sont les causes qui ont soulevé le problème de la pédagogie sociale à notre époque ?

Jusque dans les premières décades du XIXe siècle, toutes les sciences morales étaient imprégnées des idées de l'*Aufklärung*. Affranchissement de la raison individuelle vis-à-vis de tout ce qu'elle n'a pas élaboré elle-même : « Quae non fecimus ipsi, vix ea nostra voco ». Telle est la tendance que Luther inaugure en matière religieuse et Montesquieu en matière économique. Le rationalisme affranchit l'individu de la Révélation ; le déisme et le moralisme l'émancipent de la foi et de l'Eglise. La philosophie sociale est établie sur la même base : l'individu est antérieur à la société, indépendant de l'Etat ; c'est lui qui a produit le groupement social par un contrat mystérieux (contrat social de Hobbes, Locke, Rousseau). La société, dès lors, n'est que la somme des individus qu'elle comprend à chaque moment. Au fond, les intérêts de la société et ceux de l'Etat sont identiques ; la société s'identifie avec l'Etat ; la conscience sociale n'est autre que la conscience politique ; la morale n'est qu'une suite de la législation. L'idéal

social de l'avenir est dans l'harmonisation progressive des intérêts de la société et de ceux des individus. Au nom du principe de l'égalité de la nature et de la raison humaine, le siècle philosophique s'insurge contre les inégalités sociales. Les groupements sociaux doivent être dissous, car ils constituent des entraves à la libre expansion de l'individu. Tous les biens spirituels de la nation ne sont que des produits artificiels : le langage, la coutume, le droit, l'art et la poésie sont créés par l'individu dans le but de satisfaire à ses besoins individuels. Les différences nationales doivent disparaître également. Le sentiment national doit faire place au sentiment cosmopolite : la patrie, c'est tout le territoire où domine la raison.

Le siècle philosophique ignorait la base sociale de la vie ; il n'avait pas davantage le sens de sa base historique. « Vetustas cessit, ratio vicit ». L'histoire n'était qu'un encombrant fardeau, souvenir des époques d'ignorance. Pour les hommes du siècle des lumières, aucune valeur ne se fonde sur l'autorité de la tradition, seule l'intelligence des contemporains lui découvre les marques de la vérité. Le présent, dès lors, devient la norme du passé et l'individu la mesure du présent. L'individu est indépendant de toutes les forces sociales, de toutes les organisations, de toutes les institutions et de toutes les croyances ; il est le terme du processus social et porte sur ses épaules toute la civilisation (1).

Le siècle philosophique est l'époque des réformes pédagogiques les plus importantes que les peuples européens aient connues. Jamais la foi dans la puissance de l'éducation et dans la bonté originelle de la nature humaine n'avait été aussi vive et aussi générale. S'inspirant, d'une part, d'un pessimisme extrême à l'égard des organismes et des institutions sociales, et, d'autre part, d'un optimisme extrême à l'égard des aptitudes natives de l'homme, les pédagogues étaient logiquement amenés à fonder tous leurs espoirs sur la culture de l'individu comme

(1) Fr. Paulsen, *Aufklärung und Aufklärungspädagogik* in Rein, *Enzyklopäd. Handbuch der Pädagogik*, 1. Band, S. 305-316 ; Willmann, *Der Charakter der Aufklärung* (*Didaktik*, 4. Aufl., S. 231-236).

tel. Le salut de l'individu, sa santé corporelle et spirituelle est le seul but de l'éducation. Comme moyen de culture, le rationalisme régnant ne laissait subsister que l'instruction. Elle devait dissiper les préjugés, éclairer les masses, convaincre tous les hommes de la puissance et de la nécessité de la réflexion personnelle, émanciper l'individu de son ambiance sociale et historique. Cette foi dans la toute-puissance de la culture fit exagérer l'importance de la méthode didactique et accrédita une véritable méthodomanie. L'éducation de la volonté était considérée comme un corollaire de celle de l'intelligence. La volonté, croyait-on, suit nécessairement la voie que lui trace la raison : « enseigner c'est moraliser ». Le développement de l'intelligence individuelle est la seule voie et la mesure du progrès humain.

En Angleterre, Locke, en France, Rousseau inaugurèrent ce mouvement philosophique et pédagogique. Les philanthropes allemands suivirent les traces de Rousseau. La pédagogie d'Herbart est le point culminant de l'individualisme. La relation entre l'éducateur et l'enfant compte seule à ses yeux. Il lui répugne que l'éducation ou l'instruction soient mises au service de la profession ou de la société (1). Le but primordial et la mesure de l'éducation est l'acquisition d'une qualité personnelle : la force morale du caractère, fruit de l'intérêt multiple. Le système scolaire est un terrain étranger au domaine de l'éducation et de l'instruction (2) et les branches de l'enseignement sont classées d'après les activités conscientes (3).

Ce mouvement pédagogique ne doit pas être rejeté en bloc. Malgré son exclusivisme et grâce à lui peut-être, il a contribué puissamment à approfondir les principes de la pédagogie. A ce titre, la pédagogie de Rousseau a sa valeur ; c'est lui qui a dit : « Commençons par mieux étudier nos élèves ». Il a inspiré à Herbart l'idée de baser la pédagogie sur la psychologie, aujourd'hui une des pierres angulaires de la pédagogie scientifique. Enfin, le XVIIIe siècle a jeté les bases de notre système d'écoles populaires.

(1) *Pädag. Schriften*, herausgegeben von WILLMANN, I, S. 475.
(2) *Ibid.*, II, S. 665.
(3) *Ibid.*, I, S. 392, — Voir WILLMANN, *Did.*, S. 24-25, 51-52.

4.

La conception de la vie que le siècle philosophique a inaugurée, peut encore extérieurement garder l'apparence de l'autorité, mais les bases principielles sur lesquelles elle était assise, se sont écroulées l'une après l'autre au courant du XIXe siècle. Grâce à de multiples causes, la réaction s'est dessinée tout d'abord en Allemagne. Dans ce pays surtout, les idées qui ont inspiré la seconde moitié du XIXe siècle sont le contre-pied de celles qui inspiraient le siècle des lumières.

Dès l'aurore du siècle dernier, l'Allemagne s'est prise d'un engouement enthousiaste pour l'idée nationale. La domination napoléonienne, d'une part, le mouvement romantique, de l'autre, contribuèrent puissamment à réveiller la conscience nationale. Dans ses *Discours à la nation allemande*, Fichte avait proclamé l'originalité et la puissance du génie allemand et tracé les grandes lignes d'une éducation nationale, qui fût à même de sauver la patrie. Par ces vues, Fichte avait à nouveau fixé les regards sur l'évolution du peuple dans son ensemble et signalé le rôle que joue dans la vie des individus le groupement national.

Ce ne fut là qu'un prélude au mouvement remarquable qui, quelques années plus tard, devait régénérer toutes les branches de la science sociale. Vers le milieu du siècle, Adam Müller, Knies et List avaient appliqué le point de vue national en économie ; Blüntschli en politique ; Savigny et W. v. Humboldt en droit et en linguistique (1). Le principe fondamental que ces hommes avaient remis en lumière, c'est que les grands facteurs de la civilisation, tels que la richesse, l'Etat, le droit, le langage ne sont nullement des créations de l'esprit individuel, mais des produits organiques de la vie collective, des biens qui s'organisent lentement dans les profondeurs de la conscience sociale et qui constituent l'émanation la plus caractéristique de l'âme du peuple. Dès ce moment, il fut définitivement établi que la nation, la

(1) WILLMANN, *Geschichte des Idealismus*, III, § 114 : *Die historische Rechts- und Gesellschaftslehre*, S. 733 ; S. DEPLOIGE, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, IV.

société ont une genèse et une évolution propres, des intérêts propres, des lois propres, inexplicables du seul point de vue individuel. Pour l'individualisme, comprendre l'individu c'était comprendre la société. L'idée que le XIXe siècle a fait prévaloir, c'est que l'organisme social est le substrat de phénomènes dont l'individu comme tel ne peut rendre compte. Au-dessus de la psychologie individuelle, il y a place pour une psychologie sociale, qui s'occupe des produits psychiques spécifiquement sociaux, et pour une sociologie qui étudie l'évolution sociale dans son ensemble. Entre le microcosme individuel et le macrocosme social, il y a solution de continuité logique, disparité de faits et de lois, antagonisme d'intérêts. Un sociologue contemporain a formulé le principe en ces termes : « Les intérêts de la société et les intérêts immédiats des individus qu'elle comprend à chaque moment de son évolution sont antagonistes ; ils sont intrinsèquement et essentiellement irréductibles » (1).

Cette nouvelle théorie de la vie sociale est à la base de l'action sociale et politique contemporaine. Notre politique est devenue une politique sociale ; le rôle de la législation et de l'Etat est considéré non seulement du point de vue exclusif d'une classe ou de la génération présente, mais du point de vue de l'organisme social dans son ensemble et des intérêts des générations à venir. L'intervention de l'Etat, tant répudiée par les théories individualistes, s'exerce de jour en jour sur une plus large échelle. L'idée sociale est l'inspiratrice de l'action sociale, des associations, des corporations, des groupements de tout genre qui surgissent aujourd'hui de toute part et qui reconstituent les liens sociaux que l'individualisme avait brisés. La société est replacée au centre de notre conception de la vie.

Le siècle des lumières n'avait pas le sens de l'histoire. Le mouvement historique est un des titres de gloire du XIXe siècle (2). Sous l'impulsion de ce mouvement, plusieurs disciplines nouvelles ont pris

(1) BENJAMIN KIDD, *Social Evolution*, London, Macmillan, 1906, p. 80.

(2) RUDOLF EUCKEN, *Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie*, S. 159, Leipzig, Dürr, 1904; WILLMANN, *Gesch. d. Ideal.*, Bd. III : *Das historische Prinzip*, S. 705-732.

naissance, d'autres sont entrées dans une phase nouvelle. La philosophie a failli se résoudre en histoire de la philosophie (1) ; en droit et en économie, l'école historique est puissante (2) ; dans le principe historique la philologie a trouvé la source de son développement scientifique (3) ; la théologie spéculative a vu grandir à ses côtés la théologie historique. Le changement du point de vue ontogénétique en point de vue phylogénétique, que la théorie évolutioniste a amené, est au fond une application de la méthode historique. Des domaines inexplorés jusqu'ici deviennent des champs d'expériences très féconds. C'est ainsi que l'ethnologie, la préhistoire, l'histoire des religions ont pris naissance (4). Bref, le XIX[e] siècle a réinstauré l'idée historique.

L'idée sociale et l'idée historique ont mis en lumière de nouveaux aspects de la culture. Si la société est quelque chose de plus que la somme des individus, si l'ensemble possède une vie particulière, alors cette pédagogie ne peut plus suffire qui ne visait qu'au développement harmonique de l'individu. A côté de l'individu, elle doit prendre en considération les intérêts propres de la société, ses biens supra-individuels, les conserver et les transmettre. La culture est un concept social. D'une part, il est vrai, elle consiste en une formation interne de l'individu ; l'homme se cultive en acquérant des connaissances, des aptitudes, une formation morale. Mais, d'autre part, cette formation lui vient par l'entremise d'autres individus. De plus, il la possède avec d'autres : la culture est un bien collectif ; on la possède en commun avec d'autres individus, avec toute une classe, avec tout un peuple, avec toute une époque. Le but, l'idéal de la culture varie avec les différents stades de l'évolution sociale ; les branches d'enseignement, le système scolaire, les méthodes d'éducation et d'instruction sont des produits de la société et de l'histoire, que l'individu ne crée point, mais dont il bénéficie.

(1) FRIEDR. PAULSEN, *Geschichte des gelehrten Unterrichts*, S. 526, Leipzig, Veit ; WILLMANN, *O. c.*, *Die historische Philosophieforschung*, III, S. 812-838.
(2) *O. c.*, III, *Die historische Rechts- und Gesellschaftslehre*, S. 733-763.
(3) *O. c.*, III, *Die historische Sprachwissenschaft*, S. 764-789.
(4) *O. c.*, III, *Die historische Religionsforschung*, S. 790-811.

Telles sont les idées qui ont fait éclore, en pédagogie comme en d'autres domaines, l'orientation sociale. Les deux grands théoriciens de la pédagogie sociale en Allemagne sont Otto Willmann, professeur émérite de l'Université allemande de Prague, et Paul Natorp, professeur à Marbourg. En matière pratique, le point de vue social a été particulièrement mis en lumière par Friedrich Förster, ancien professeur de l'Université de Zürich. L'exposé de ces trois courants marquera la division générale de notre étude. Nous y rattacherons les idées d'autres pédagogues de renom, qui aujourd'hui suivent le même mouvement.

CHAPITRE II.

Otto Willmann.

1.

A Otto Willmann revient l'honneur d'avoir tracé le nouveau programme des disciplines pédagogiques et d'avoir édifié un système didactique adapté aux exigences sociales et historiques de notre époque (1).

(1) WILLMANN naquit à Lissa (Grand-Duché de Posen) en 1839. Il fréquenta le gymnase de sa ville natale et en 1857 il alla étudier les mathématiques et les sciences naturelles à Breslau ; de là il passa à Berlin, où il suivit les leçons de philologie et de philosophie de Böckh, Haupt, Steinthal et Trendelenburg. En mai 1862, il y fit le discours d'ouverture du *Fichte-Verein*, cercle qui avait pour but la culture philosophique des étudiants. En juin 1862, il fut promu au grade de docteur en philosophie pour une étude intitulée *De figuris grammaticis*, qui dénote l'influence de Steinthal. La même année il passa à Leipzig, où il étudia la pédagogie d'Herbart sous la direction de Ziller et de Barth. En 1872, il fut nommé professeur de philosophie et de pédagogie à l'Université allemande de Prague. Il prit sa retraite en 1903, se fixa à Salzbourg et séjourne aujourd'hui à Leitmeritz (Bohême) où, malgré ses soixante-dix ans, il continue activement son œuvre scientifique.

En matière pédagogique, Willmann a publié : *Pädagogische Vorträge* (4[te] Aufl., 1905) ; *Die Odyssee im erziehenden Unterricht* (1868) ; *Lesebuch aus Homer* (1869) ; *Lesebuch aus Herodot* (1872, 5. Aufl., 1889) ; *Pädagogische Schriften Herbarts* (1873 ; 2. Aufl., 1881) ; *Theodor Waitz Allgemeine Pädagogik* (1875 ; 3. Aufl., 1878) ; *Hermann Kerns Grundriss der Pädagogik* (5. Aufl., 1893). En 1882, parut le premier volume de sa *Didaktik als Bildungslehre nach ihren Beziehungen zur Sozialforschung und zur Geschichte der Bildung;* le second volume parut en 1889 (Braunschweig, Vieweg, 4. Aufl., 1909, en un volume). En 1900 : « *Vigilate !* », conférences faites dans des cercles d'instituteurs, réédité en 1910 sous le titre : *Der Lehrstand im Dienste des christlichen Volkes* (Jos. Kösel, Kempten). *Aus Hörsaal und*

Willmann divise en trois branches le travail pédagogique : l'éducation physique fait l'objet de la *diététique ;* l'éducation intellectuelle fait l'objet de la *didactique ;* l'éducation morale fait l'objet de la *pédeutique* (1).

La diététique est à l'ordre du jour : les études sur la gymnastique, sur les sports, sur la fatigue, sur l'hygiène scolaire, et la pédagogie pathologique lui apportent quotidiennement des contributions importantes. Willmann ne l'a pas traitée : elle reste d'ailleurs une discipline

Schulstube (1. Aufl., 1904 ; 2. Aufl., 1912. Freiburg, Herder). En 1901 : *Das Prager pädagogische Universitätsseminar ; Aristoteles als Pädagog und Didaktiker* (Sammlung : Die grossen Erzieher. Berlin, 1909).

Sur le terrain philosophique proprement dit, Willmann publia sa vaste *Geschichte des Idealismus* en trois volumes (1. Aufl., 1894-1897 ; 2. Aufl , 1907. Braunschweig, Vieweg). *Philosophische Propädeutik* (1. Theil : *Logik,* 1901 ; 2. Aufl., 1903 ; 2. Theil : *Empirische Psychologie,* 1903. Freiburg, Herder ; le troisième volume : *Allgemeine Metaphysik* est en préparation) ; *Die wichtigsten philosophischen Fachausdrücke* (Sammlung Kösel, 1910 ; 2. Aufl., 1910).

Parmi ses articles pédagogiques, signalons surtout ceux qu'il a publiés dans l'encyclopédie de Rein, de Loos, et dans les Jahrbücher des Vereins für christliche Erziehungswissenschaft (Kempten, Kösel, 1908-1912). Willmann est aussi le principal collaborateur du *Lexikon der Pädagogik* (5 vol.) édité par Roloff, dont un volume a paru chez Herder à Fribourg.

Traductions : Edition néerlandaise de la *Didaktik* en deux volumes, par Siméons et De Hovre (Lierre, Van In, 1912) et de *Die wichtigsten philosoph. Fachausdrücke,* par Willem Van Altdorf (Hoogstraten, Van Hoof, 1911).

A consulter sur Willmann : D[r] Otto Frick, *Lehrproben u. Lehrgänge.* Halle a. d. S., H. 23, 1890. — Beilage zur allgemeinen Zeitung, 20 Aug. 1903. *Zum Erziehungsproblem* von Th. Achelis. — Katholische Schulzeitung, N° 33 u. 34 (1903). *Zur Würdigung O. Willmanns* von Joseph Gassner. — Wiener Abendpost, N° 2224, 1 Okt. 1903. *Otto Willmann* von D[r] J. Loos. — Der Schulfreund, Hamm in W., 1904, H. 1. — Zeitschrift für Sozialwissenschaft. *Besprechung der Didaktik Willmann's* von Prof. W. Rein, Jena. — Hochland, 1904, H. 5. D[r] Aug. Messer, *Zwei pädagogische Charakterköpfe.* — Kultur u. Katholizismus. *O. Willmann und seine Bildungslehre* von D[r] Seidenberger (Mainz, 1906). — *O. Willmann* von Prof. D[r] W. Toischer in Loos. Enzykl. Handbuch der Erziehungskunde, S. 1013-1014. — Nos articles : *La didactique d'Otto Willmann* (Revue Néo-Scol., févr. 1909 ; traduit en allemand dans Zeitschrift für christl. Erziehungswissenschaft, mai 1909) ; *Over sociale opvoedkunde naar Willmann,* Opvoeding en onderwijs, 2[de] Jaar., Amsterdam, Van der Vecht, 1910.

(1) Voir ses articles : *Pädagogik* (Loos, Enzykl. Handb. der Erziehungskunde, II, S. 210-212) ; *Die Fundamentalbegriffe der Erziehungswissenschaft* (Erst. Jahrb. des Ver. für christl. Erz., S. 1-39, Kempten, 1908). Cfr. Stoy. *Diätetik, Didaktik, Hodegetik ;* Spencer. *Education : intellectual, moral, physical* (1861) ; Friedr. Paulsen. I. *Bildung des Willens ;* II. *Unterrichtslehre ;* III. *Anhang, Leibliche Pflege, Pädagogik* (Stuttgart u. Berlin, 1911). Vgl. W. Muench : *Geist d. Lehramts,* S. 155 et suiv.

pédagogique de second ordre, qui doit puiser ses principes dans les sciences de la nature : physiologie, hygiène et médecine.

L'objet principal de la pédagogie est la culture spirituelle, l'éducation intellectuelle et morale, qui font l'objet de la didactique et de la pédeutique. Ce sont les disciplines que Willmann a étayées sur des bases nouvelles en élaborant pour elles une méthodologie scientifique. Ces recherches furent le point de départ de sa conception sociale de la pédagogie.

2.

La pédagogie antérieure n'avait que les dehors de la science. Même les systèmes classiques d'un Pestalozzi ou d'un Herbart ne sont qu'un ramassis de considérations, de principes, de préceptes et de conseils pédagogiques, dont le caractère scientifique résulte seulement du fait que leurs auteurs sont versés en théologie, en philosophie, en philologie ou en histoire. Ils ne dépassent guère l'art, la technique pédagogique, et abordent très peu les faits et les lois, qui seraient l'objet d'une science. Comme nous l'avons déjà remarqué, la réflexion pédagogique s'est éveillée particulièrement sous la poussée des tendances réformatrices. C'était là un état d'âme peu favorable à l'examen objectif des phénomènes de l'éducation et de l'instruction ; on visait uniquement à la pratique, à la réforme des méthodes, des règles et des organismes, sans se soucier de la nature des faits et du développement des organisations existantes. La recherche d'une méthode d'enseignement et d'éducation était pour ainsi dire toute la didactique et toute la pédeutique.

L'enseignement des disciplines pédagogiques s'inspire encore de cette tendance exclusivement technique. L'enseignement systématique de ces disciplines figure presque uniquement au programme de l'école normale. Il s'adresse exclusivement à de futurs instituteurs, non encore initiés aux éléments de la psychologie, de la logique et de la morale. Il est très compréhensible dès lors que, pendant longtemps, toute synthèse pédagogique ait à peine dépassé le cadre d'un cours d'école normale ; que la science pédagogique ait été conçue comme une

psychologie élémentaire, additionnée de quelques applications à l'éducation et à l'instruction, et dont la formation d'un instituteur avisé et consciencieux était l'unique objectif.

Pénétré de philosophie aristotélicienne, Willmann était convaincu que chaque science doit s'expliquer par des principes propres ; que la pédagogie par conséquent ne peut se résoudre en principes psychologiques, mais qu'elle doit élargir son horizon, approfondir son objet, accumuler des faits et rechercher des bases, qui lui appartiennent en propre. « Il n'y a de science que de l'universel », dit Aristote (1). La technique pédagogique au contraire est essentiellement orientée vers ce qui est d'application déterminée, concrète, individuelle. La science pédagogique, dès lors, ne peut pas borner son horizon à l'éducation et à l'instruction que transmet l'instituteur à l'enfant dans le cadre restreint de l'école ; elle ne peut pas viser la culture spéciale, mais la culture générale ; elle doit envisager le phénomène de l'éducation partout où il se réalise, dans la famille, dans l'Etat, dans l'Eglise ; elle doit rechercher les phénomènes collectifs auxquels l'éducation donne lieu, l'organisation spécifique qu'elle revêt dans le temps et dans l'espace. Ce n'est qu'après cette recherche universelle que la science parvient à pénétrer dans l'essence des choses, dans leur nature, leur loi, leur raison, conformément à l'épistémologie d'Aristote et des scolastiques « Scientia est circa principia causasve » (2).

Toutes les disciplines morales, la politique, le droit, l'économie, ont traversé d'abord une longue période où seul régnait le point de vue pratique. Les choses changent au moment où les faits et les phénomènes sont assez imposants et assez intéressants pour que l'esprit les examine pour eux-mêmes. Cette richesse de phénomènes imposants, étonnants, ce « θαυμαστόν », dont parle Aristote, a jusqu'ici fait défaut à la pédagogie.

Willmann y atteint grâce à sa conception sociale : « Les disciplines pédagogiques aussi embrassent un θαυμαστόν, un large problème qui

(1) *Metaph.*, XI, 3. Chez les scolastiques : « Scientia est universalium ».
(2) *Ibid.*, VI, 1.

suscite l'étonnement : Comment se produit à travers les générations qui se succèdent à travers le cours de l'histoire, cette solidarité merveilleuse par laquelle les créations et les acquisitions de l'humanité se conservent en dépit du flux continuel de ses représentants ? Par quelle contagion heureuse se fait-il que les trésors des générations passées, les principes de leur culture, se transmettent aux générations suivantes, et qu'ainsi se continue sans hiatus, l'œuvre de la civilisation ? Comment ce processus de renouvellement du corps social se combine-t-il avec le fonctionnement de ses divers organes particuliers » ? (1)

Auparavant on cherchait dans un rapport entre deux individus le fait fondamental de la pédagogie ; la conception sociale de Willmann envisage les rapports de deux générations, qui s'assimilent l'une à l'autre et opèrent de la sorte le renouvellement de la vie sociale. L'éducation et l'instruction sont les deux facteurs de cette « solidarité des générations », les agents qui « conservent et transmettent les créations et les acquisitions de l'humanité », les forces assimilatrices des générations successives.

Deux générations s'assimilent tout d'abord l'une à l'autre par une série d'actes, que Willmann appelle « processus d'assimilation inconsciente » (2). Ce sont la procréation, les soins maternels, la vie familiale, la transmission des biens paternels et nationaux. Ils ont une importance capitale, car ils transmettent le type national, le caractère de la civilisation, la langue maternelle, les biens matériels et la base des biens spirituels de la nation. Cette assimilation inconsciente est par conséquent un facteur, dont la pédagogie et la didactique doivent tenir compte : on peut la comparer à une force élémentaire, qui parachève l'œuvre de la raison, lorsqu'elle est dûment appliquée, mais qui devient un élément destructeur, si elle est laissée sans direction.

Dans ces profondeurs de la nature on entrevoit déjà comment tous les groupements sociaux mettent leur empreinte sur l'individu et lui transmettent sinon des biens, du moins les bases physiologiques

(1) *Did.*
(2) *Did.*, S. 4-8.

du capital intellectuel et moral de la nation. Mais les liens les plus solides entre les générations sont noués par les actes qui visent expressément l'assimilation de la postérité. Les deux sources de continuité dans la civilisation sont l'enseignement et la discipline. Par l'enseignement, qui est l'objet de la didactique, s'opère l'assimilation intellectuelle de la jeunesse ; par la discipline, qui est l'objet de la pédeutique, se fait son assimilation morale. Ainsi se sont constitués dans chaque civilisation deux vastes organismes : le système éducatif *(Erziehungswesen)*, et le système d'enseignement *(Bildungswesen)*. L'enseignement est l'organe de la société par lequel se fait la circulation des biens intellectuels ; par l'éducation s'opère la circulation des biens moraux. A ce titre ces deux organisations ont leur place marquée à côté de l'organisation économique qui réalise la circulation des biens matériels.

Envisagée de la sorte, la pédagogie mène par plusieurs avenues à la sociologie. Mais ses multiples aspects sociaux ne peuvent faire perdre de vue sa base individuelle : le système d'enseignement et le système éducatif ne sont pas seulement des organes du corps social, ils sont en même temps, pour l'individu, les moyens par lesquels s'acquiert la culture. Le point de vue sociologique doit donc être complété par le point de vue psychologique ; l'examen des rapports des deux générations ne doit pas faire oublier l'étude des rapports de l'instituteur à l'élève ; les intérêts de la société ne doivent pas éliminer ceux de l'individu ; la pédagogie sociale ne peut faire oublier la pédagogie individuelle. « La pédagogie sociale ne peut abandonner la route de la pédagogie individuelle ; en étendant son point de vue à l'organisation sociale, elle ne doit pas négliger l'aspect individuel de l'éducation et de l'enseignement » (1).

Cette nécessité d'appliquer à la fois la méthode sociologique et la méthode psychologique, d'expliquer les phénomènes collectifs par l'individu et par la société, Platon l'avait déjà remarquée : l'individu et le monde social doivent s'expliquer réciproquement, on peut les

(1) *Did.*, S. 26.

comparer à deux morceaux de bois qu'il faut frotter l'un sur l'autre pour produire une étincelle (1). Cette difficulté est une pierre d'achoppement pour toutes les disciplines morales. L'Etat est basé sur le sentiment politique, sur l'éthos des citoyens, et doit être expliqué par lui ; le sentiment politique et l'éthos des citoyens sont cependant le produit de la vie politique ; ils en sont à la fois la racine et la fleur. Qu'est-ce que l'homme sans l'idiome que la vie nationale lui a donné, et est-il intelligible sans ce don de la vie sociale qui lui-même doit être expliqué par l'activité psychique de l'individu ?

Ce principe d'explication réciproque du microcosme individuel et du macrocosme social a été appliqué avec succès dans la psychologie sociale (*Völkerpsychologie*), inaugurée par Lazarus et Steinthal, dont Willmann fut l'élève à Berlin, dans l'éthique sociale, commencée par Alexander von Oettingen, et dans les recherches de sociologie, telles qu'Auguste Comte les a conçues. Toutes ces disciplines offrent ceci d'intéressant qu'elles indiquent la voie à la pédagogie sociale ; elles fournissent en même temps d'importants matériaux qui serviront à en édifier le système (2).

* * *

Mais, pour élaborer une pédagogie scientifique, il ne suffit point, d'après Willmann, de décrire l'aspect individuel de l'éducation et son aspect social. La science doit pénétrer jusqu'à l'essence même de son objet. L'objet de la pédagogie étant l'organisation de l'éducation et de l'enseignement, l'étude approfondie de cet objet ne peut se faire qu'à l'aide de son histoire. Il importera de retracer la genèse de ses éléments constitutifs, l'évolution des théories qui ont été avancées au cours des siècles, le développement des idéals et des buts de l'éducation aux différents stades de son évolution et les diverses phases du développement de notre système scolaire.

(1) *Rep.*, IV.
(2) *Did.*, Einleitung, II, S. 17-35.

Avant Willmann, l'histoire de la pédagogie avait déjà été fouillée activement par Niemeyer, von Raumer, Schmid, Kehrbach et d'autres. Ce que Willmann veut inaugurer, c'est l'utilisation du passé pédagogique pour la solution des problèmes actuels, la mise en valeur de la pédagogie historique en vue d'une pédagogie systématique.

Une base historique n'est pas seulement nécessaire à la pédagogie mais à toutes les sciences morales. Ces sciences sont de nature philosophique et historique à la fois. Pour connaître la nature du droit, il est indispensable de savoir ce que le droit a été ; sans notion des formes historiques du droit, on ne saurait le rattacher à la nature humaine avec précision et solidité. Il en est de même de l'éthique, pour qui l'histoire des mœurs est un élément indispensable. Trendelenburg, dont Willmann fut l'élève, avait fort justement élucidé la nature de ces disciplines en ces termes : « Le principe de ces sciences est la nature humaine dans la profondeur de son idée et dans la richesse de son évolution historique ; les deux points de vue se tiennent, car seul l'élément historique serait aveugle et l'élément idéal seul serait vide ; le vrai progrès n'est possible que par la connexion de l'histoire et de l'idée, et par l'union de l'idée avec l'histoire » (1).

En tant qu'élément de la pédagogie systématique, cette revue historique ne doit pas être un exposé détaillé de l'histoire de la pédagogie, mais présenter les « formes typiques » de l'organisation de l'enseignement et de l'éducation (2).

Telle est, dans ses grandes lignes, la méthode que Willmann a tracée aux deux disciplines pédagogiques et qui doit en faire de vraies sciences morales. L'application de cette méthode à la pédeutique reste à faire. Willmann n'a traité d'après ces principes que la « Didactique » ou la science de l'enseignement.

(1) *Naturrecht auf dem Grunde der Ethik*, 2 Aufl., 1868, S. 45.

(2) *Didaktik*, III, Einleitung. — Pour de plus amples renseignements on consultera les articles de Willmann : *Historische Pädagogik*, in Rein's Enz. Handbuch der Pädagogik, 4. Bd., S. 396-429, et dans Loos' Handbuch der Erziehungskunde, I. Bd., S. 731-732.

3.

A la base de sa conception sociale de l'enseignement, Willmann a placé ce principe que dans la société se réalise une circulation de biens spirituels. De même que l'offre et la demande, l'achat et la vente, considérés au point de vue économique, se présentent comme un flux et un reflux de valeurs ou comme une circulation de biens matériels ; de même la vie de l'enseignement, l'activité des maîtres et des élèves se présente au point de vue didactique comme une circulation de biens spirituels.

Par ce « concept de bien » *(Güterbegriff)*, Willmann échappe à l'individualisme et met en lumière toutes les erreurs et les lacunes auxquelles cette théorie simpliste a donné lieu en matière didactique.

Reconnaître l'objectivité des facteurs de la civilisation, les concevoir comme des biens, c'est aller droit à l'encontre des théories modernes. Le protestantisme a dépouillé la foi de son objet, de sa substance: il n'est plus question pour lui de transmettre le trésor de la foi. La philosophie moderne, suivant la voie du nominalisme, ne voit dans tous les domaines de la connaissance que des représentations, des états de conscience dénués de toute existence objective. La philosophie ancienne et médiévale, au contraire, considérait la langue, les mœurs, la nationalité, l'art, la science, la religion comme des biens sacrés, que l'individu ne crée pas, mais auxquels il participe par son activité psychique. Le langage lui apparaissait comme un système de signes, que celui qui parle ne crée pas, mais s'approprie ; il ne se réduit pas aux paroles individuelles, comme les mœurs ne se réduisent pas à des manières d'agir uniformes, ni la science à un savoir et l'art à une aptitude. Tous ces biens prennent dans l'âme individuelle la forme de représentations et d'états de conscience, mais jamais ils ne sauraient devenir des « forces » vis-à-vis de l'individu, s'ils n'étaient que cela. Dans un certain sens ils ont leur existence en dehors de l'individu, ils existent avant lui, quoiqu'ils ne se réalisent pleinement que lorsqu'ils font partie de la vie psychique individuelle. Platon appelait ces « forces » des idées, auxquelles l'individu doit participer.

Il connaît par sa participation à la science ; il est artiste par sa participation à l'art. Chez Aristote, les biens intellectuels sont des δυνάμεις λογικαί, des puissances intellectuelles qui, dans la vie psychique de l'individu, deviennent des actualités : ἐνεργεία. Le langage, la science, un livre, une poésie, sont des existences potentielles, que la conscience humaine actualise. Dans le même sens les scolastiques parlent de « potentiae rationales », qui, dans l'esprit humain, deviennent « actu » (1).

Cette conception jette un jour nouveau sur les rapports de l'individu et de la société. Pour Willmann, comme pour Aristote, le « bien » est le moteur de la vie sociale ; tous les groupements ont un « bien » pour principe. Les biens matériels donnent lieu à la division du travail, aux professions, aux corporations, aux classes. Les biens éthico-intellectuels : les mœurs, la langue maternelle, le droit, l'art et la science sont à la base de la famille, de la nation, de l'Etat et de la civilisation. Les biens spirituels de la foi sont le fondement de l'Eglise. La société dans ses différents groupements produit et soutient les éléments de la civilisation. L'individu n'en bénéficie que dans la mesure où, incorporé à ces divers organismes, il les reçoit par leur entremise. Il ne les possède pas en tant qu'individu, mais en tant qu'il vit et qu'il agit dans le cadre de la collectivité, en tant qu'il s'adapte à la vie sociale. Entre l'individu et la société il y a par conséquent une interdépendance, une réciprocité d'actions, dont les « biens » sont à la fois le principe et le terme.

Transposée en didactique, cette théorie cherchera à découvrir dans l'instruction une réciprocité d'actions entre l'individu et la société : « Dans la vie intellectuelle tout individu est à la fois un résultat et un facteur de l'instruction. Toute culture individuelle, toute richesse intellectuelle est insérée dans la grande chaîne par laquelle la vie intellectuelle collective relie tous les individus. Dans toute culture individuelle se réfléchit le travail de la vie intellec-

(1) *Aus Hörsaal u. Schulstube : Mit welchem Rechte können wir von Gegenständen oder Stoffen des Unterrichts sprechen* (2. Aufl., S. 73-79) ; voir *ibid.*, S. 312, 326, 342-343 ; *Didaktik : Materiale u. formale Ansicht der Bildung,* S. 322-328 ; *Geschichte des Idealismus,* I, S. 387-389 ; 553-555 ; 680-682.

tuelle de la collectivité, comme la lumière du soleil reluit dans les gouttes de rosée ; toute culture individuelle rend sa part à la culture collective, comme la rosée se transforme en nuage, qui, à son tour, alimentera les fleuves... Il n'y a rien de plus remarquable que cette réciprocité profonde de la vie intellectuelle des individus et de la société, qui toujours s'actualise et se renouvelle éternellement » (1). L'objet de la didactique ne peut donc pas être circonscrit à la culture individuelle ; il doit également comprendre le rôle social de l'instruction. Vu de cette hauteur, l'enseignement « se présente comme les traditions des biens idéaux à la postérité et comme l'incorporation de la postérité dans les organismes moraux » (2).

En matière didactique, les biens idéaux se présentent sous la forme des branches de l'enseignement. C'est seulement quand on les considère comme des biens de la civilisation, qu'on parle à bon droit de matières, d'objets de l'enseignement. « Tout enseignement et toute étude, dit Willmann, opèrent avec des valeurs qu'il ne suffit pas de considérer comme des moyens de culture, mais qui sont plutôt des biens à transmettre et à conserver » (3). Les matières d'enseignement n'existent ni ne sont enseignées uniquement en vue de l'appropriation individuelle, comme le veut le matérialisme didactique, ni en vue de l'accroissement et de l'ennoblissement de l'activité psychique de l'individu, comme le veut le formalisme ; les branches d'enseignement existent pour elles-mêmes, elles ont une objectivité, une substantialité, que l'enseignement ne peut pas leur enlever. Ici, comme sur le terrain social, il faut reprendre le principe que l'individu n'est pas la mesure des matières d'enseignement. Ce n'est pas par l'analyse de la vie psychique individuelle qu'on parviendra à les comprendre et à les enseigner ; à côté du mécanisme du sujet, il faut examiner la structure propre de l'objet ; outre la psychologie, il faut faire appel à la logique. Après Platon et Aristote, Willmann considère les disciplines intellec-

(1) Lorenz von Stein, *Die Verwaltungslehre*, 5. Theil : *Die innere Verwaltung ; Das Bildungswesen*, 1. Theil, 2. Aufl., 1883, S. 2.
(2) *Aus Hörsaal u. Schulst.*, S. 357.
(3) *Did.*, S. 302.

tuelles comme des organismes, ayant une genèse, une croissance, un développement et une structure propres. S'inspirant du double point de vue logique et psychologique, il a créé une méthodologie didactique qu'il appelle « méthode organo-génétique » (1).

La conception sociale de l'instruction ajoute aussi un nouveau point de vue aux buts de l'enseignement et de l'étude. La téléologie individualiste avait mis en lumière le motif instinctif, le but moral et religieux, l'intérêt immédiat et médiat de la culture ; l'orientation sociale en dévoile le motif éthico-social. « Les formules individualistes — l'enseignement doit cultiver l'homme dans l'homme, favoriser le développement harmonique de ses facultés, édifier une vie intellectuelle et morale — oublient que les intérêts de la société, le système du travail, la production et la circulation des biens sont également dignes d'être pris en considération. La conception éthico-sociale au contraire nous montre qu'il n'y a pas seulement des intérêts matériels, mais également des intérêts supérieurs, qu'il n'y a pas seulement un travail d'utilité quotidienne, mais aussi un travail pour le bien commun, pour la patrie, pour l'humanité ; qu'au-dessus de la circulation des biens matériels, il y a encore une production et une circulation des biens spirituels » (2).

Les utilitaristes ont proclamé que l'école doit être au service de la vie. Si le concept de la vie est assez large et assez élevé, qu'il embrasse les éléments permanents et idéaux de l'existence, les biens de l'humanité et de la nationalité, la formule est acceptable. « L'initiation à la vertu n'est pas le but moral unique ; car stimuler l'homme à l'activité, le préparer au travail est également un résultat moral, et c'en est un autre de conserver le legs idéal de nos pères » (3). L'élève doit savoir qu'en travaillant à son instruction, il coopère à la conservation et à la tradition d'un patrimoine qui est le produit de l'histoire de son peuple et de la race humaine. Cette idée que son travail est mis au

(1) *Did.*, S. 452 : *Das logische Moment der Aneignung : Analyse u. Synthese ;* S. 459 : *Der organisch-genetische Lehrgang.*

(2) *Did.*, S. 310.

(3) *Did.*, S. 52.

service de la société, de son peuple et de l'humanité, que ses années d'études sont une portion de sa vie consacrée à la continuation de la tâche que les générations avaient entamée, est pour l'individu une source de haute inspiration morale. Si le perfectionnement personnel est appelé un but éthico-individuel, par contre, ce progrès objectif et impersonnel doit être appelé un but éthico-social (1).

Ce caractère éthico-social de l'instruction s'affirme énergiquement aux moments critiques de l'histoire d'un peuple. Nous en faisons l'expérience au sein même de notre pays. Comme les Allemands au commencement du siècle dernier, le peuple flamand a retrouvé aujourd'hui le sens de son histoire, la beauté de son art, la valeur de ses biens idéaux et en particulier la valeur de sa langue maternelle, l'expression la plus pure du génie de la race. La jeunesse comprend qu'en étudiant ces choses, elle travaille pour la nation et pour la patrie ; l'école et l'université ne les considèrent point comme des moyens de formation, mais comme des trésors spirituels, comme des buts de la culture. La routine empêche de saisir la portée de la besogne quotidienne, mais à ces moments de fermentation nationale l'idée s'éclaircit tout à coup, que l'étude, l'enseignement et l'éducation sont mis au service de l'organisme social, de la tradition d'un patrimoine spirituel, et que leur objet et leur contenu ne peut pas être mesuré uniquement par les intérêts propres de l'individu. « Ce que le passé nous lègue, écrivait Grimm à Savigny, ne peut être sacrifié aux buts et aux vues du présent ; les contemporains doivent plutôt consacrer toutes leurs énergies à ce que ce patrimoine passe intact par leurs mains et soit transmis dans toute son intégrité aux générations suivantes » (2).

L'individualisme ne pouvait apprécier à sa valeur le système scolaire. A ses yeux l'école est affaire de nécessité ; on l'a créée à défaut de maîtres suffisants. La théorie des biens idéaux et de leur tradition

(1) *Did.*, S. 302.

(2) In der Widmung der *Deutschen Grammatik*. Cette conception sociale est seule capable de mettre en valeur toute la signification de l'étude des langues anciennes. Aux yeux de l'individualisme, toute leur valeur éducative consiste dans le fait que ces langues inspirent

est seule à même de pénétrer jusqu'à l'essence de cette institution sociale. Le système scolaire est dans l'organisme social ce que le système circulatoire est dans l'organisme humain. De même que le cœur renouvelle à chaque moment le sang que le système artériel charrie à travers les cellules, de même l'esprit public produit et renouvelle sans cesse les biens intellectuels de la civilisation que, par la voie de son système scolaire, il diffuse dans tous les esprits individuels. « Au point de vue social, les écoles ne sont pas seulement des établissements d'instruction, mais aussi des conservatoires d'art et de science, des organes où se renouvelle la vie avec tous ses biens idéaux » (1). Comme les branches de l'enseignement, le système scolaire acquiert ici une existence autonome, mais l'école n'est que la grande route qui mène à la culture. L'étude personnelle, l'apprentissage, le discours et la conférence, la presse et le livre, la littérature périodique et la bibliothèque, l'art et l'industrie, la nature et le voyage sont encore des sources où l'individu puise son instruction (2). L'ensemble de tous ces facteurs, de toutes ces institutions de culture constitue ce que Willmann appelle le système d'enseignement (Bildungswesen).

4.

L'étude sociale de l'enseignement met également sous un nouveau jour le problème politique de l'école. La sociologie objective a ruiné

à la jeunesse l'humanité, le goût et l'habileté dans l'expression des idées. La conception sociale ajoute le point de vue matériel et fonde la nécessité de ces études sur le principe que ces langues sont pour nous la clef de notre propre culture, qu'elles nous mettent en contact avec les peuples qui ont jeté les bases de notre civilisation.

La confessionnalité des écoles est également mise sous un jour nouveau : « Les confessions sont au fond des biens, non seulement pour les croyants, mais aussi pour la nation, puisqu'elles sont l'héritage des ancêtres. La foi d'un Boniface et d'autres apôtres de l'Allemagne et la connaissance de leur saint apostolat, sont un trésor à la fois pour l'instruction religieuse et pour la culture nationale. La doctrine de Luther, que la foi est ce qu'il y a de plus précieux, que la Sainte Ecriture est la parole de Dieu, et tous les chants qui en sont l'expression, ont réchauffé et ennobli des milliers de cœurs allemands ; l'école protestante a le devoir de conserver cette doctrine et de la défendre contre l'orgueil, antichrétien et antiallemand, de l'indifférentisme religieux ». *Did.*, S. 629.

(1) *Did.*, S. 302-303.

(2) *Did.*, S. 589 : *Die Quellen des freien Bildungserwerbes.*

la théorie qui faisait de l'individu l'élément primordial de la société ; de même elle s'insurge contre la théorie étatiste, qui subordonne tous les groupements sociaux et toute la vie sociale à l'Etat et à la vie politique. Ce qui est social est dûment distinct de ce qui est politique ; « societas » et « respublica » ne sont pas des termes qui se valent. Le premier concept, celui de « societas », a la plus grande extension ; il y a des groupements sociaux, qui existent avant l'Etat, qui ont leur champ d'action à côté ou au-dessus de celui de l'Etat. La famille et les professions sont antérieures à l'Etat ; elles sont le produit d'une vie collective, qui est plus ancienne que l'organisation politique. Il nous faut également distinguer la « nation » de l' « Etat ». L'Etat national n'est qu'une des formes de l'organisation politique ; une nation peut appartenir à divers Etats, et un Etat peut comprendre différentes nations. Au-dessus de l'Etat s'étend le domaine des groupements religieux, tels que l'Eglise chrétienne, l'Islam et le Bouddhisme (1).

En matière scolaire, l'erreur de l'étatisme n'est pas moins manifeste. « Tous les groupements sociaux : la famille, les professions, la nation, l'Eglise ont collaboré à l'édifice de l'organisation de l'enseignement. Elle n'est l'œuvre exclusive d'aucun. Par conséquent, elle n'est pas subordonnée, mais coordonnée aux institutions particulières et spécialement à l'Etat (2). L'appareil de la culture ne peut plus se passer de la réglementation par l'Etat ; l'œuvre de la culture a besoin des formes juridiques, que les pouvoirs publics doivent lui conférer. Mais l'appareil et les formes ne sont pas la chose elle-même (3). L'idéal de l'éducation et les tendances de la culture sont basés sur les biens de la civilisation et de la vie spirituelle, que l'Etat ne crée pas, mais qu'il doit protéger, régler et fixer le mieux possible. L'objet de son activité organisatrice doit lui venir d'ailleurs, à savoir des profondeurs créatrices de l'âme populaire, que ni loi ni règlement ne peuvent

(1) Willmann dans l'article « *Sozialpädagogik* » in Loos Enzykl. Handb. der Erzieh., VI, S. 769-770.

(2) *Did.*, S. 621.

(3) *Did.*, S. 262.

atteindre » (1). Les écoles ne sont pas des institutions de l'Etat et ce n'est pas l'Etat qui a commencé l'œuvre de la culture. Il a trouvé l'une et l'autre existantes et il les a développées. L'Etat n'est pas maître d'école ; s'il comprend bien son rôle, il n'est que l'administrateur du capital de culture, qui est la propriété du peuple (2).

5.

L'organisation de l'enseignement ne fait donc nullement partie de l'organisation politique. Comme l'organisation économique et judiciaire, elle possède une certaine autonomie et, de ce chef, elle a son rôle social propre. Comme nous l'avons déjà vu, d'après Willmann, ce rôle social, c'est avant tout la tradition des biens idéaux de la civilisation et l'incorporation de la jeunesse dans les organismes moraux. « L'organisation de l'enseignement est à même d'arrêter la décomposition sociale et de collaborer efficacement à sa réédification, si elle est fondée sur la religion, si à toute branche de l'enseignement elle infuse quelque chose de la piété de la tradition religieuse » (3).

(1) *Did.*, S. 21.

(2) *Did.*, S. 621.

(3) *Did.*, S. 625. Ce rôle social fondamental, Willmann l'a défendu contre le courant contemporain, préconisant qu'on inscrive au programme des écoles supérieures les disciplines modernes et pratiques telles que : l'économie, la sociologie, la technologie, etc. « Cette revendication est légitime, dit-il, si elle ne nuit en rien à des exigences supérieures et plus urgentes. L'intelligence des bases permanentes de la vie est supérieure au travail exécuté pour la société ; elle est même la condition de son succès. La culture de l'intention est plus urgente que l'équipement pour la profession, car la fidélité professionnelle en est le fruit. La science moderne plonge ses racines dans celles du passé ; l'en séparer serait payer trop cher son développement plus intense. Il importe que toute science soit en contact avec son histoire. Chaque science particulière doit être unie à la science des principes ; toute vérité partielle doit être incorporée à l'ensemble de la vérité, tel que la théorie de la science et de la vérité le prescrivent. Le particularisme du travail professionnel et de la science n'a qu'un aspect social apparent ; au fond, il est aussi individualiste que les théories qui ont décomposé la société sur ce terrain » (*Aus Hörsaal und Schulstube*, S. 366). Dans le but d'immuniser la jeunesse contre les théories socialistes et de lui inspirer, dès le jeune âge, sa vocation sociale, on a voulu introduire à l'école primaire les premiers éléments de la science sociale contemporaine. « Pour inspirer à la jeunesse le bon sens social, dit Willmann, il ne faut pas demander à l'école primaire, ni même à l'école supérieure, de cultiver la philosophie sociale. L'école est incapable de combattre des erreurs socialistes, car, à cette fin, elle devrait en donner l'exposé et le développement historique, ce qui dépasse le cadre d'un enseignement scolaire. Mais ce qu'elle peut, est

Mais il ne faut toutefois pas perdre de vue que l'instruction sans l'éducation nuit plus au peuple qu'elle ne lui sert : « Les menaces de révolution qui fermentent dans les couches inférieures de la société moderne sont moins faites de l'insubordination et de la convoitise, que d'une poussée intense vers l'amélioration de leur sort et de leurs conditions de vie, vers la participation à la vie publique et intellectuelle ». Ce sont surtout les biens intellectuels qui sont des forces sociales (1). Ils ne sont pas en effet, comme les biens matériels, des biens qui diminuent à mesure qu'on les partage ; ils augmentent, au contraire, et s'accroissent en raison directe du nombre de ceux qui y participent. Lorsque les humbles et les grands, les pauvres et les riches y participent simultanément, tous les antagonismes sont nivelés ; lorsque, au contraire, ces biens sont réservés, il manque une force sociale pour opérer la fusion des classes et des professions. Le jugement de Gustave Schmoller est parfaitement juste : « la raison ultime du péril social n'est pas un antagonisme de fortune, mais un antagonisme de culture. Toute réforme sociale doit partir de ce point ; elle doit relever la manière de vivre, le caractère moral, les connaissances et les aptitudes des classes inférieures ». C'est reconnaître que la diffusion de la culture parmi le peuple doit marcher de pair avec sa moralisation. C'est une œuvre irréalisable, si l'on ne rend à la religion la position qu'elle occupait à l'époque des origines du monde chrétien, lorsque la science et l'école se rattachaient à la vérité révélée et se trouvaient incorporées à l'orga-

encore toujours de très grande importance : elle peut exposer la vérité d'une façon intuitive et instructive à la fois ; faire comprendre à la jeunesse les bénédictions du travail dans les siècles passés et les principes sur lesquels il était fondé ; lui montrer que, malgré la diversité des circonstances, l'homme du xxe siècle peut encore trouver dans la foi de ses pères les inspirations dont il a besoin pour le travail que la société lui impose » *(Der Lehrstand im Dienste des christlichen Volkes,* S. 18). Une tâche qui s'impose à notre système d'enseignement populaire, c'est de remettre en valeur le travail manuel, de promouvoir l'enseignement technique. Willmann préconise l'introduction du travail manuel à l'école primaire, l'école d'adultes obligatoire pour tous ceux qui se destinent aux différentes professions, et qu'à ces écoles d'adultes soient annexées des écoles professionnelles. Puisque les biens idéaux de la culture sont les moteurs de la vie sociale, Willmann en conclut qu'à notre époque de réédification sociale, il y a lieu d'appliquer toutes les énergies à répandre l'instruction, à promouvoir, par exemple, les extensions universitaires.

(1) *Geschichte des Idealismus,* III, S. 990.

nisme de l'Eglise. On ne peut faire bénéficier le peuple des biens intellectuels, si on ne lui rend les biens spirituels » (1).

Mais pour que le système scolaire soit un moyen efficace de réorganisation sociale, il ne doit pas être seulement une juxtaposition accidentelle d'écoles, il faut en faire un organisme dont tous les membres soient orientés vers le même but (2).

Non seulement le système scolaire doit constituer en soi un organisme, mais il doit faire à son tour fonction d'organe dans un corps social, qui a une configuration géographique, une histoire et des conditions vitales déterminées (3).

Ensuite il faut permettre que toutes les forces sociales collaborent au système scolaire. Le monopole tarit les sources vives de l'âme populaire ; la décentralisation, au contraire, laisse libre jeu à toutes les énergies sociales. Une nation doit considérer et estimer ses écoles comme les siennes propres ; elle ne le peut que si elle y collabore. A l'université du moyen âge avaient collaboré tous les groupements sociaux : l'Eglise, la chevalerie, les corporations, le pouvoir politique, et elle était — malgré ses privilèges, sa langue savante et ses coutumes

(1) *Gesch. des Ideal.*, III, S. 988.

(2) Comme moyen de reconstituer l'unité organique du système scolaire, Willmann recommande surtout la réorganisation de la *classe enseignante*. Nous n'avons plus actuellement de classe enseignante, mais des catégories de professeurs, divisées à la façon des castes.

Le séminaire pédagogique à l'université, avec, comme école d'application, un collège et une école primaire, pourrait unifier la formation de tout le personnel enseignant. Le futur professeur d'université pourrait s'exercer dans la division scientifique ; le professeur de l'enseignement moyen y serait en contact avec des maîtres de la technique élémentaire ; l'idée qu'ils sont les membres d'un corps scolaire complet, relèverait la conscience professionnelle des instituteurs et leur inspirerait la modestie (*Did.*, S. 630).

(3) *Did.*, S. 634. Le système scolaire doit donc être adapté aux besoins spécifiques de son ambiance sociale. Il doit y avoir place pour des « variétés » d'un même type d'école. L'uniformisation est un principe d'organisation erroné ; il faut individualiser les types d'écoles autant que possible. Il ne peut nuire à l'unité que l'école soit différenciée, et que, dans les limites d'un certain cadre, une école mette en relief telle partie du programme commun et une autre telle autre partie ; si le plan d'études est organique, il se prête à varier d'après les circonstances spéciales... Si l'on admet en principe que la géographie générale et l'histoire doivent se baser sur la géographie et sur l'histoire locale, chaque école communale doit avoir son caractère spécifique. La région n'influe pas seulement sur le cercle d'idées, mais aussi sur le cercle d'intérêts, sur les mœurs et sur toute la vie des habitants. L'école d'un village montagnard doit avoir un autre caractère que l'école d'un village de pêcheurs (*Did.*, S. 635).

propres — intimement liée à la vie du peuple : « Chronica si penses, cum pugnant Oxonienses, post paucos menses volat ira per Angligenenses ». L'école primaire aussi doit être décentralisée. Les intéressés immédiats doivent non seulement en porter les frais, mais être consultés pour l'organisation de l'école et pour la nomination du personnel enseignant. Les communes, les cantons, les arrondissements, tous les organismes qui ont encore gardé une certaine autonomie vis-à-vis de l'Etat, doivent coopérer à l'érection et à l'administration des écoles publiques. En ce sens le principe des « ligues familiales » est parfaitement fondé (1).

6.

Si l'on veut poursuivre la genèse des principes pédagogiques de Willmann, on peut les trouver en germe dans sa conception catholique de la vie. Pour le catholicisme, la tâche suprême de l'éducation religieuse c'est l'incorporation de la postérité à l'organisme de l'Eglise et la transmission des biens spirituels. La conception catholique n'a jamais perdu de vue le facteur social de l'éducation ni son but social ; toujours elle a considéré l'enseignement comme une tradition, et le contenu de cet enseignement comme un bien spirituel. C'est ce que Willmann a lui-même mis en lumière dans l'article « Pédagogie catholique », qu'il a publié dans l'*Encyclopédie* de Rein (2).

Mais cette conception sociale, qui est à la base de la pratique pédagogique du catholicisme, n'avait pas été scientifiquement systématisée avant Willmann. Aussi lui fallut-il une évolution assez longue avant d'apercevoir dans les pratiques du catholicisme les lignes directrices d'une saine pédagogie sociale. Il n'est pas difficile de fixer les différents stades de cette évolution.

Trendelenburg, qui fut son professeur à Berlin, l'avait introduit dans l'aristotélisme et l'avait dépris de ce préjugé allemand d'après lequel la philosophie de l'avenir devrait se fonder sur un principe

(1) *Did.*, S. 636-637.
(2) 6[er] Band, S. 475-483.

encore à découvrir ; ce principe est trouvé; il est à la base de la conception organique du monde, qui a été inaugurée par Platon et par Aristote (1). Trendelenburg montrait la haute signification de l'histoire de la philosophie au point de vue de la philosophie systématique. Il y a une continuité, une tradition philosophique, qui doit être élaborée dans la philosophie de l'avenir. Comme points culminants de cette tradition, Trendelenburg avait coutume de nommer Platon, Aristote, Spinoza et Kant. Pour lui les scolastiques n'étaient que des théologiens. Après ses recherches historiques de philosophie médiévale, Willmann découvrit que « les grands penseurs chrétiens étaient des théologiens, mais aussi de vrais philosophes, et les continuateurs de la pensée des anciens » (2).

Chez Ziller à Leipzig, Willmann fut initié à la pédagogie herbartienne. Il en devint un des disciples les plus fervents. Mais les principes philosophiques de Herbart ne restèrent pas longtemps les siens. « Les défauts et les faiblesses de la didactique de Herbart, écrit-il, ont leur source dans sa philosophie. Heureusement, il ne se base pas uniquement sur celle-ci ; l'expérience aussi, l'expérience d'un penseur, d'un homme voué de tout cœur à l'enseignement et à l'éducation, est une des bases de son édifice pédagogique. C'est ainsi que ses erreurs se redressent souvent, quand il entre dans le champ du concret et de l'individuel. Inconséquences, mais inconséquences heureuses. Ainsi, il y a quelque chose à apprendre chez Herbart, là même où ses principes sont erronés » (3).

(1) *Logische Untersuchungen*, I², Vorr., S. IX. Sur ce point consulter *Gesch. d. Ideal.* III, S. 698-704 ; *Aus Hörsaal und Schulstube*, S. 11. Comparer l'étude de RUDOLF EUCKEN consacrée à « *Trendelenburg* » dans ses « *Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie*. Leipzig, Dürr, 1904.

(2) *Aus Hörs. u. Schulst.*, S. 11.

(3) *Aus Hörs. u. Schulst.*, S. 37. WILLMANN traite de la valeur de l'Herbartianisme dans *Stärke und Schwäche der Herbartschen Pädagogik* (*Hörs. u. Sch.*, S. 31-38) ; *Das soziale Moment in der Herbartschen Pädagogik* (*id.*, S. 332-349); *Ueber die Erhebung der Pädagogik zur Wissenschaft* (*Der Lehrstand im Dienste des ch. Volkes*, S. 67-93 ; « *Einleitung* » der *Päd. Schriften Herbarts; Geschichte des Idealismus*, III, S. 615-630; *Didaktik*, 24, 25, 51, 52. Comparez sur ce point DR. WENDT, *Herbart u. Willmann*, Inaugural-Dissertation. Akademische Buchhandlung, Jena, 1894.

Steinthal, qui avant Lazarus fut l'initiateur de la psychologie sociale, lui avait enseigné l'interdépendance et la réciprocité du macrocosme social et du microcosme individuel. Le juriste viennois, Lorenz von Stein, dans sa *Verwaltungslehre* (1), avait parlé de « l'organisation de l'enseignement » *(Bildungswesen)* comme de l'instrument qui produit et règle les biens de la vie spirituelle. C'est là que Willmann a trouvé le concept de « l'organisation de l'enseignement » telle qu'il l'entend et la notion des « biens » spirituels par opposition aux « biens » matériels (2). De la pédagogie de Schleiermacher, il avait retenu que le théologien protestant considère l'éducation comme l'incorporation de la jeunesse dans les organismes moraux et comme la culture de la personnalité de l'individu (3).

Avec des nuances, il trouvait une conception sociale de la pédagogie chez Platon (4) et surtout chez Aristote (5). L'étude de la pédagogie des premiers siècles du christianisme (6), du moyen âge (7), et de la Renaissance lui révélait que toute la tradition jusqu'au XVIIIe siècle avait suivi l'orientation sociale (8).

Au fond donc, Willmann a renoué le fil de la tradition : le sens historique inspire la *Didactique* et l'*Histoire de l'idéalisme.* C'est un principe central de son œuvre pédagogique et philosophique, que ce qui s'est conservé dans le passé, est également fécond pour l'avenir, que ce qui a porté le fardeau de l'histoire doit être basé sur la nature et sur la destinée de l'homme. Willmann l'a poétiquement exprimé dans ces lignes qui terminent son *Histoire de l'idéalisme :*

(1) Stuttgart, 1865-84, 2. B.

(2) *Did.*, S. 22-23. Ce point a été particulièrement mis en lumière par Dr W. Donath, *Otto Willmann in seinem Verhältnis zu Lorenz von Stein.* Langensalza, Beyer, 1910.

(3) Voir *Didaktik*, S. 53, etc., et surtout *Ueber Schleiermachers Erziehungslehre (Aus Hörs. u. Schulst.*, S. 31-38).

(4) *Did.*, S. 19.

(5) *Did.*, S. 19, et surtout *Aristoteles als Pädagog und Didaktiker* (Sammlung Die grossen Erzieher; Berlin, Reuther u. Reichard, 1909).

(6) *Did.*, S. 140-159.

(7) *Did.*, *Die Bildung des Mittelalters*, S. 160-195; Article *Mittelalterliches Bildungswesen* (Rein, Enzykl. Handbuch, V. B., S. 883 892.

(8) *Did.*, S. 20.

« D'après une antique légende de l'Orient, l'aigle est capable de fixer le soleil en face et de s'élever jusqu'à lui. Mais de temps en temps ses ailes et ses yeux s'énervent, et alors il doit plonger dans une source miraculeuse qui lui donne un regain de vigueur. La pensée humaine, à la recherche de Dieu, de l'idéal et des biens éternels, qui doivent ensoleiller son existence, ressemble à cet aigle. La source, qui de temps en temps doit renouveler ses forces, est la tradition qui lui vient à larges flots des générations passées. Si la pensée humaine trouve cette fontaine de Jouvence, elle verra s'accomplir la promesse de l'Ecriture (Ps. 102, 51) : « Replet in bonis desiderium tuum, renovabitur ut aquilae juventus tua » (1).

7.

Avant d'aborder les autres systèmes de pédagogie sociale, nous voudrions retracer dans ses grandes lignes l'influence de Willmann sur la littérature pédagogique contemporaine et signaler les auteurs qui se rattachent le plus intimement au mouvement qu'il a inauguré.

Dès sa parution, la *Didactique* fut accueillie par les appréciations les plus flatteuses. Des pédagogues protestants comme Otto Frick, Rein, Schiller en ont fait le plus vif éloge.

« Habent sua fata libelli ». On peut le dire de cet ouvrage. Quoique sa conception sociale de la pédagogie fût au fond d'inspiration catholique, dans sa *Didactique*, cependant, Willmann ne s'était pas définitivement prononcé sur les problèmes fondamentaux de la religion et de la philosophie. On n'a qu'à parcourir ses *Pädagogische Vorträge* et les diverses éditions de la *Didactique* pour s'en convaincre. L'évolution de Willmann l'a conduit lentement des idées herbartiennes jusqu'au thomisme. Ce n'est que dans l'*Histoire de l'Idéalisme* en 1897, qu'il prit nettement position dans le mouvement néo-scolastique. De même que la pédagogie, la philosophie doit se renouveler par un contact plus intime avec son histoire. Dans tous les grands systèmes de philo-

(1) *Gesch. des Ideal.*, III, S. 991-992.

sophie, il y a un fond commun de principes, un ensemble d'idées fondamentales, un corps de doctrines traditionnelles. L'idée lui était venue de Trendelenburg ; c'est là aussi que Rudolf Eucken (1) a puisé le même principe, qui est à la base de ses *Lebensanschauungen der grossen Denker* (2). La philosophie qui, d'après Willmann, peut le mieux se recommander de l'histoire, c'est la philosophie scolastique. Elle est préparée dans la philosophie grecque (1er vol.), atteint son apogée au moyen âge (2e vol.), et, du dédain injustifié de la pensée moderne, elle se relève de nos jours de divers côtés (3e vol.). Toutes les sciences morales : le droit, l'économie, la politique ont fondé leur rénovation sur l'histoire. Willmann a réalisé la même œuvre pour la philosophie. C'est ce qu'ont très bien vu Rudolf Eucken (3), Friedrich Paulsen (4) et d'autres ; lorsqu'ils ont cru devoir imposer à l'Allemagne l'alternative « Thomas oder Kant », ils se référaient à l'*Histoire de l'Idéalisme* de Willmann (5).

Il n'est pas étonnant que dans le camp radical la parution de cet ouvrage ait provoqué une levée générale de boucliers. « Pour le radicalisme, remarque fort justement Förster, la vérité devient erreur, là où le catholicisme commence ; à ses yeux on ne peut affirmer aucun principe catholique, sous peine de ne plus être pris au sérieux. Celui qui ne suit pas cette ligne de conduite, celui qui par probité scientifique et par conviction sincère veut dire la vérité, est dénoncé comme « ultramontain » et par là même condamné au silence. *A priori* on dédaigne tout ce qu'il pourrait dire » (6). Le sectarisme qui s'en prenait à l'*His-*

(1) Voir son article : *Zur Erinnerung an Adolf Trendelenburg* (Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie, S. 112-125. Leipzig, Dürr, 1906).

(2) Leipzig, 8te Aufl., 1909.

(3) Gesammelte Aufsätze, Leipzig, Dürr, 1903, S. 206-228. *Ein neuer Durchblick der Weltgeschichte* (Besprech. v. Willmanns : *G. d. Idealismus*).

(4) *Philosophia militans*, 2. Aufl., 1901, S. 1-28. — *Das jüngste Ketzergericht über die moderne Philosophie*, S. 31. — *Kant der Philosoph des Protestantismus*.

(5) L'article de Rudolf Eucken, *Thomas v. Aquino und Kant, ein Kampf zweier Welten* (Kantstudien, 1901), fut écrit à propos de l'article de Fr. Paulsen, *Kant, der Philosoph des Protestantismus* (Kantstudien, 1900), qui débute en disant qu'en face de l'accueil enthousiaste fait à l'œuvre de Willmann dans les milieux catholiques, il est du devoir des protestants d'examiner si Kant n'est pas le philosophe du protestantisme.

(6) *Sexualethik* (Kempten, Kösel, 3. Aufl., S. x.

toire de l'Idéalisme, faillit englober dans les mêmes colères et le même mépris l'œuvre d'abord si haut cotée de la *Didaktik.* Mais il y eut des exceptions. Il faut citer ici Rudolf Eucken et Wilhelm Rein. D'autre part, les catholiques commençaient à apprécier à sa valeur l'œuvre philosophique et pédagogique de leur coréligionnaire. Toute une série d'ouvrages pédagogiques, de périodiques gravitent, dès lors, autour de l'œuvre de Willmann (1). L'*Enzyklopädisches Handbuch der Erziehungskunde* (2), édité par Joseph Loos, un élève de Willmann, est considéré à juste titre comme un « Nachschlagebuch » de la *Didactique.* La maison Herder à Fribourg publie en ce moment un *Lexikon der Pädagogik* en cinq volumes; la *Didactique* de Willmann en constituera le noyau. En 1906, les membres du cours de pédagogie, organisé annuellement à Salzbourg, conçurent le projet de grouper tout le personnel enseignant depuis l'école populaire jusqu'à l'université, en vue de cultiver et d'approfondir la pédagogie chrétienne. Ce n'était que la réalisation d'une idée de Willmann. Ainsi naquit la « Société pour la pédagogie chrétienne » appelée communément le « Willmannbund ». Le but de la ligue est d'étudier plus à fond le problème de l'éducation chrétienne en mettant à profit les recherches récentes et de montrer l'inanité des systèmes qui s'opposent à l'idéal chrétien. A cet effet, la ligue publie un *Annuaire* (3), tient des assemblées générales annuelles ou triennales, organise des cercles d'études, des cours et des congrès

(1) L. Habrich, *Pädagogische Psychologie*, 2. B., 4. Aufl., 1911, Kempten, Kösel (Traduction franç. chez Dessain, Liége ; trad. néerlandaise à Bruges, Van de Vyvere). — Dr Franz Krus, S. J., *Pädagogische Grundfragen*, Innsbruck, Pustet, 1911. — Dr Seidenberger, *Grundlinien idealer Weltanschauung*, Braunschweig, Vieweg, 1902. — Direktor Wiedemann, *Leitlinien für die Unterrichtspraxis*, Braunschweig, Vieweg, 1904. — B. Clemenz, *Methodik des geographischen Unterrichts*. 2. Aufl., Breslau, 1909. — Dr P. Hellwig, *Technik des Unterrichts in der deutschen Grammatik*, Dresden, Ehlermann, 1905. — Der Schulfreund (Hamm in Westfalen). — Pädagogische Zeitfragen. Alte Folge, herausgeg. von Fr. Weigl in München. Neue Folge, herausgeg. von der Redaktion des Pharus, Donauwörth. — Zeitschrift für christliche Erziehungswissenschaft, Paderborn, Schöningh. — Oesterreichische Pädagogische Warte, Wien. — Pharus, Monatschrift, Donauwörth, Auer.

(2) II B., 2. Aufl., Wien, Pichlers, 1911.

(3) Jahrbuch des Vereins für christliche Erziehungswissenschaft. Quatre volumes ont déjà paru. Kempten, Kösel.

et encourage la littérature pédagogique par la création de fonds de concours (1). Pour étendre son action à tous les pays de langue allemande, elle a constitué dans tous les centres des sociétés locales autonomes, qui toutes sont affiliées à trois groupements régionaux : un groupement autrichien, un second groupement pour l'Allemagne méridionale et la Suisse, un troisième pour l'Allemagne septentrionale. Dès aujourd'hui, ce vaste organisme permet les meilleurs espoirs ; il compte environ 1500 membres ; les cours annuels, organisés successivement à Cologne, à Breslau, à Dortmund et à Vienne, ont été couronnés du plus grand succès. En 1908 s'est créée la Zeitschrift für christliche Erziehungswissenschaft (2) qui, sans être l'organe de la société, est issue du même mouvement et poursuit les mêmes buts.

8.

Wendelin Toischer (3), un des élèves les plus brillants de Willmann et actuellement son successeur à la chaire de pédagogie de l'université allemande de Prague mérite une mention spéciale. Toischer se rallie à la conception scientifique de la pédagogie, telle que Willmann l'a préconisée; il s'est fait l'interprète et le défenseur de ses idées sur la pédagogie sociale, et particulièrement de ses principes didactiques. Mais son grand mérite est d'avoir livré les premières contributions à l'étude de la « pédeutique », conçue entièrement dans l'esprit de Willmann. Il n'a pas abordé l'histoire du système éducatif. Mais il a nettement affirmé le point de vue social dans la théorie de l'éducation. Par l'assimilation intellectuelle, étudiée dans la didactique, ne s'opère qu'une partie du renouvellement de la vie sociale. Les biens qu'elle transmet sont avant tout des biens intellectuels : le langage, l'art, la science, la con-

(1) Dernièrement elle a mis au concours la question : *Dans quelle mesure les idées sur l'éducation morale de Förster sont-elles applicables dans notre système scolaire actuel?*

(2) Paderborn, Schöningh.

(3) *Theoretische Pädagogik und allgemeine Didaktik* (Handbuch der Erziehungs- und Unterrichtslehre für höhere Schulen, herausg. von BAUMEISTER), 2. Aufl., 1912, München, Beck. — *Geschichte der Pädagogik* (Sammlung, Kösel). — Divers articles dans l'Enzykl. Handb. der Erz. de Loos.

ception de la vie, etc.; elle ne réalise l'incorporation dans les groupements sociaux que dans la mesure où ces groupements sont nantis de biens intellectuels. Cette incorporation dans les groupements sociaux est l'objet primordial de la pédeutique. Or elle comporte une transmission de biens moraux : principes, maximes, formes de vie, droits et devoirs, us et coutumes, mœurs, bref l'*éthos* d'une organisation sociale déterminée. Ainsi la famille, l'école, la nation, l'Etat, l'Eglise et l'humanité sont, vis-à-vis de tout individu qui s'y incorpore, non seulement l'organe d'une discipline morale, mais encore les dépositaires du capital moral des générations antérieures.

9.

Wilhelm Rein (1), professeur de pédagogie à l'Université d'Iéna, est aujourd'hui en Allemagne le maître incontesté de l'école herbartienne. Son ouvrage capital, la *Pädagogik*, a été considéré à juste titre comme la codification de la pédagogie herbartienne, adaptée aux besoins contemporains.

En plusieurs points, Rein s'éloigne des idées de Willmann : au fond, il adhère encore au système psychologique et éthique de Herbart ; la pédagogie, pour lui, se base uniquement sur deux disciplines philosophiques : la psychologie et l'éthique, tandis que Willmann y ajoute la logique ; il s'est fait le protagoniste ardent de la coéducation (2) et de l'abolition de l'enseignement dogmatique à l'école (3).

(1) WILHELM REIN naquit à Eisenach, le 10 août 1847, et fit ses études de théologie à Iéna. Il y suivit également les cours de pédagogie de STOY. En 1869, il entra au séminaire pédagogique de ZILLER à Leipzig. A la mort de Stoy, en 1886, il fut nommé professeur de pédagogie à Iéna. Parmi ses principales publications, citons : *Pädagogik im Grundriss* (Göschen, 5. Aufl., 1912 ; traduit en plusieurs langues) ; *Pädagogik und Didaktik* (Wissenschaft und Bildung, Quelle u. Meyer, Leipzig, 1909) ; *Grundriss der Ethik* (Osterwich, Ziechfeldt, 2. Aufl., 1906) : *Pädagogik in systematischer Darstellung* (2 B. ; I en 1902 ; II en 1906 ; 2. Aufl. in 4 Bänden, dont trois déjà parus, Langensalza, Beyer). Il est l'éditeur du remarquable *Enzyklopädisches Handbuch der Pädagogik* en 10 volumes (2. Aufl., 1909). Avec O. FLUEGEL, il édite depuis 1874 la Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik (Langensalza, Beyer).

(2) *Pädagogik in syst. Darst.*, B. II, 2. Aufl., S. 193-202.

(3) *Ibid.*, S. 240, 241, 246.

A d'autres points de vue, l'œuvre de Rein se rattache intimement à celle de Willmann. Toutes deux ont pour point de départ les doctrines fondamentales de Herbart. De plus, en ce qui concerne la modernisation de ce corps de doctrines commun, Rein s'inspire largement de Willmann. Une foule de concepts : le *Bildungswesen*, la tradition des biens idéaux, la continuité du travail de la culture à travers les générations, la didactique, science de l'instruction, le processus du renouvellement du corps social lui viennent manifestement de la *Didactique*. Dans tout ce qui touche aux problèmes philosophiques et aux questions historiques, Rein souscrit aux principes de Willmann, dans la mesure où ses convictions protestantes le lui permettent.

On remarque surtout cette influence dans la question de la pédagogie sociale et individuelle. « Personne ne peut nier, dit-il, que l'éducation de l'individu est socialement conditionnée, comme inversement l'organisation sociale dépend d'une éducation appropriée... » (1). Nul homme ne vit pour lui-même. Tout ce qu'il sait, il l'a appris d'autres individus ; son œuvre n'est que la continuation de ce que d'autres ont commencé. Les générations, qui ont défriché les forêts primitives, labouré les premières notre sol, qui ont bâti nos villes et nos bourgades, qui ont élaboré notre langue maternelle, vivent en nous par leurs œuvres et seront éternisées dans les nôtres... » (2). « L'éducation se fait dans l'intérêt de l'individu et de la société : l'éducation de l'individu se fait socialement ; celle de la société se fait individuellement, c'est-à-dire par l'entremise des individus » (3). « Pour nous, le problème de la pédagogie individuelle et sociale se résout par la formule d'une seule pédagogie, qui concilie les deux points de vue. La conception individuelle affirme le droit de la personnalité et poursuit les conditions de son développement psychique et moral jusque dans les plus menus détails ; la conception sociale prévient l'exagération

(1) *Päd.*, I, S. 49.
(2) *Ibid.*, S. 52.
(3) *Ibid.*, I, S. 53.

des droits individuels et prend en considération les groupements sociaux, dans lesquels l'individu devra plus tard mener sa vie » (1).

En un point important, notamment dans la question de l'organisation du système scolaire, Rein complète avantageusement les théories de Willmann sur la décentralisation. Ses principes à ce sujet révèlent clairement qu'il est loin de la pédagogie étatiste. Aux yeux de Rein, non seulement l'Etat, mais l'Eglise, la commune et la famille sont intéressés à l'éducation. « A lui seul, dit-il, le point de vue politique n'est pas à même de nous faire comprendre le caractère social de l'éducation » (2). « Pour résoudre le problème de l'organisation scolaire, il faut se rappeler qu'outre l'Etat, il y a encore d'autres groupements qui mènent une vie plus ou moins indépendante de la vie politique. Nous les avons déjà signalés : ce sont l'Eglise, la commune avec les différentes corporations professionnelles, et la famille » (3).

A la suite de Pestalozzi, de Herbart et surtout de Dörpfeld, Rein propose de baser l'organisation scolaire sur la famille. C'est sa « théorie de la ligue scolaire » *(Theorie der Schulgemeinde)* (4). Sur le terrain de l'éducation, les intérêts de la famille priment ceux des autres groupements sociaux. L'Eglise s'occupe surtout de l'éducation religieuse et morale ; la commune de l'éducation économique ; l'Etat de l'éducation politique et de la culture générale. La famille, au contraire, s'intéresse à la personnalité entière de l'enfant et est la première à pâtir d'une éducation négligée. L'Eglise, la commune et l'Etat n'ont, dans l'affaire de l'éducation, qu'un intérêt partiel *(Teilinteressenten)*; la famille y trouve un intérêt intégral (*Vollinteressent*). Il faut grouper les familles en ligues scolaires, auxquelles on confiera l'organisation des écoles (5).

(1) *Päd.*, I, S. 53.
(2) *Ibid.*, II, S. 237.
(3) *Ibid.*, S. 236.
(4) *Ibid.*, II, *Schulverfassungstheorie*, S. 224-257 ; *Päd. im Grundriss*, S. 39-46 ; *Schulverfassung* (Enzykl. Handbuch, VIII, S. 330-355).
(5) *Ibid* , S. 250. L'organisation scolaire commence par l'institution de « ligues scolaires locales » c'est-à-dire par des associations de familles, qui se prononcent pour un même idéal

En principe, cette « théorie de la ligue scolaire » de Rein répond parfaitement aux aspirations corporatives et sociales de notre époque. Elle permet de garantir la liberté de conscience des familles, l'autonomie de la classe enseignante, de la pédagogie et de l'organisation de l'enseignement, le contact intime de l'école et de la vie, et une politique scolaire, conduite par des hommes qui s'entendent aux questions d'enseignement et d'éducation.

Ce n'est pas la seule idée à prendre dans cette vaste pédagogie de Rein ; mais au point de vue social, cette conception du grand pédagogue d'Iéna mérite d'être soulignée.

En dehors du camp catholique et du mouvement herbartien, on peut trouver avec des nuances la conception sociale de Willmann, tout d'abord chez Paulsen.

10.

Friedrich Paulsen (1), on le sait, fut durant plus de trente ans professeur de philosophie et de pédagogie à l'Université de Berlin. Son

d'éducation. Une même conception de la vie et particulièrement une même conviction religieuse doit être la base de la ligue scolaire *(Gewisseneinigkeit)*. D'après ce principe peuvent constituer une ligue : 1° les membres des confessions religieuses officiellement reconnues, dans le but d'ériger des écoles confessionnelles ; 2° les familles de confessions différentes pour ériger des écoles interconfessionnelles *(simultan- oder paritätische Schulen)* ; 3° les dissidents peuvent s'unir pour l'érection d'écoles qui leur conviennent. Si elles répondent aux prescriptions légales, l'Etat reconnaîtra toutes ces écoles comme écoles officielles. Se basant sur les circonscriptions civiles, politiques et ecclésiastiques existantes, les ligues locales se grouperont en ligues urbaines ou cantonales, en ligues provinciales et enfin en ligue nationale. Les ligues officiellement reconnues sont dotées de différents privilèges ; elles jouissent surtout du *self-government*, qu'elles exercent dans des synodes. Les confessions aussi reconnaissent l'autonomie des ligues scolaires et renoncent à tout droit, particulièrement au droit d'inspection de l'école. Elles peuvent cependant faire valoir leurs revendications pédagogiques dans les synodes scolaires. La commune et l'Etat assument l'administration de l'appareil extérieur du système scolaire (la bâtisse, traitement du personnel, etc.). L'Etat a le droit d'inspection supérieure. Il se crée plusieurs organes d'inspection, parallèles aux divers synodes scolaires des ligues. L'Etat détermine un minimum de matières à enseigner en chaque école ; le choix des méthodes est laissé libre ; le corps professoral élabore les plans d'étude (*Id.*, II, S. 253-255. — Voir aussi WILLMANN, *Ueber W. Reins Theorie der Schulgemeinde (Aus Hörs. und Schulstube*, 2. Aufl., S. 349-354).

(1) FRIEDRICH PAULSEN naquit à Langenhorn (Frise Septentrionale) le 16 juillet 1846 et mourut le 14 août 1908 à Steglitz-lez-Berlin.

Principales publications pédagogiques : *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den*

Introduction à la philosophie (24e édit., 1912), son *Système de morale* (8e édit., 1906), son *Emmanuel Kant* (5e édit., 1906) lui ont valu une réputation brillante. Mais son œuvre maîtresse relève de la pédagogie. Il s'est occupé tout spécialement de l'histoire de l'enseignement en Allemagne. Son ouvrage sur l'*Histoire de l'enseignement classique* est universellement apprécié comme une œuvre monumentale. Outre ses articles sur les diverses questions scolaires, soulevées ces dernières années en Allemagne, et qui ont été publiés tout récemment, Paulsen s'est prononcé également sur les problèmes fondamentaux de la pédagogie systématique. Sa *Pédagogie* systématique a été publiée également par un de ses élèves, de sorte qu'il nous est possible de situer sa conception dans l'ensemble du mouvement pédagogique et particulièrement de la pédagogie sociale.

Nous croyons que, malgré tout ce qui sépare les deux auteurs sur le terrain philosophique (1), en pédagogie sociale, Paulsen se rattache au mouvement inauguré par Willmann.

Le fait que Paulsen a vivement pris à partie la « pédagogie sociale » dans son article sur *L'organisation de l'enseignement moderne*, publié dans la Kultur der Gegenwart (I, Berlin, 1906), semblerait prouver le contraire. « La découverte de la pédagogie sociale, y est-il dit, peut être comparée à celle de M. Jourdain lorsqu'il s'aperçut qu'il faisait de la prose. La société a toujours éduqué et toujours elle a été le but de l'éducation. » Cette boutade ne fait, en réalité, qu'accentuer le bien fondé de l'orientation sociale de la pédagogie scientifique. D'autre part, l'état psychologique de Paulsen à cette époque nous explique comment il a pu se méprendre à ce point sur la signification de ce mouvement. « Depuis l'année 1906 le pessimisme,

deutschen Schulen und Universitäten (2 B., Leipzig, Veit, 1885 ; 2. Aufl., 1896-1897) ; *Das deutsche Bildungswesen in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Leipzig, Teubner, 1906-1909); *Pädagogik*, herausgeg. von Willy Kabitz, privatdozent, Breslau (1-3. Aufl., Stuttgart u. Berlin, Cotta, 1911; 4-5. Aufl., 1912) ; *Gesammelte pädagogische Abhandlungen*, hrsg. u. eingeleitet von Eduard Spranger (Berlin, Cotta, 1912). Cette édition comprend une biographie (S. xxxv) et une bibliographie détaillées (S. 682-711).

(1) Voir dans sa *Philosophia Militans* sa critique acerbe de l'*Histoire de l'Idéalisme* de Willmann.

à l'endroit de toute nouveauté, reprit à travers ses écrits; l'âge, la maladie coloraient en noir tout ce que la génération présente avançait en matière d'enseignement et d'éducation. Il ne pouvait comprendre comment un homme de la valeur de Münch, pouvait, dans sa *Pédagogie de l'avenir* (1), discuter sérieusement les derniers courants pédagogiques » (2).

Mais ses propres œuvres sont une réponse aux critiques qu'il adresse à la pédagogie sociale; même sans le vouloir, l'homme respire l'atmosphère de son époque. Dans une de ses meilleures conférences il défend la thèse centrale de la pédagogie sociale, qu'en tout temps le développement de l'idéal de la culture a suivi de près les diverses phases de l'évolution sociale. « L'idéal de la culture d'une époque, dit-il, n'est pas élaboré par des individus, par des théoriciens de la pédagogie ou par des réformateurs pratiques; elle est l'efflorescence d'un état social déterminé » (3).

Sa conception de l'essence même de l'éducation montre encore plus nettement qu'il envisage l'éducation du point de vue social. Elle est identique à celle de Willmann. « Pour tout temps et tout lieu, dit-il, on pourrait exprimer la nature de l'éducation par la formule suivante: l'éducation consiste dans la tradition du capital spirituel de la génération mûre à la génération subséquente. Chaque génération transmet à sa postérité l'ensemble des bases matérielles de la civilisation : les outils, les maisons, les champs sont transmis par héritage. Mais elle lui transmet également les forces vives, qui doivent produire sans cesse l'ensemble des biens de la civilisation, à savoir, la langue et les mœurs nationales, la science et la religion, les mille procédés de l'agriculture et du travail manuel, toutes les formes de l'activité humaine : institutions, droit, système de communications, armée, système scolaire, église. Toutes ces forces sont mises au service de la

(1) W. Münch, *Zukunftpädagogik*. L'article de Paulsen était intitulé : *Wilhelm Münch, Leute von ehedem und was ihnen passiert ist*. Münch. Allg. Zeitung, 28. März 1908.
(2) Dr Spranger, *Einleitung* der *Gesamm. päd. Abhandlungen* de Paulsen, S. xxxiii.
(3) *Gesamm. päd. Abhandl.*, S. 225.

postérité par l'activité de la génération mûre. Cette activité dans son ensemble, c'est ce que nous appelons l'éducation » (1).

L'importance de l'éducation résulte, comme pour Willmann, du fait que par l'éducation se conserve la vie historique de la race humaine (2).

L'éducation est une fonction sociale. « La race, le peuple, la nation sont les vrais éducateurs de la jeunesse. La collectivité est le siège de la culture que l'éducation doit transmettre. Les individus : le père, la mère, l'instituteur participent à cette fonction en tant que membres de l'organisme social. C'est la collectivité, en tant qu'elle est une organisation civique et une communauté de culture, qui éduque par l'entremise de ses membres : partout l'éducation est déterminée non seulement par les mœurs, mais aussi par le droit. Mais l'éducation ne s'exerce pas directement par des agents de l'Etat, elle est exercée par la famille et par la libre coopération des énergies sociales » (3).

Paulsen était convaincu, par conséquent, de la signification sociale de l'éducation. Mais il reprochait au courant ultra-social de négliger le point de vue individuel. L'éducation a un aspect individuel. Non seulement les éducateurs eux-mêmes sont des individus qui ont leur caractère et leur degré de culture, mais c'est à des individus qu'ils veulent imprimer l'empreinte de leur propre idéal de vie. « La pédagogie individuelle et la pédagogie sociale, par conséquent, ne s'excluent nullement ; ce sont deux aspects qui se complètent mutuellement » (4).

Sur cette question, on le voit, Paulsen partage exactement les vues de Willmann. On doit élargir le concept de l'éducation dans le sens social, mais sans négliger son aspect individuel.

En un point très important encore, les vues de ces deux grands pédagogues se sont rencontrées. Comme Willmann, Paulsen était profondément convaincu que les problèmes fondamentaux de la pédagogie et de l'organisation scolaire doivent être résolus, non d'après

(1) *Pädagogik*, S. 6 u. 7.
(2) *Ibid.*, S. 7, 9, 10.
(3) *Ibid.*, S. 13.
(4) *Ibid.*, S. 13.

nos opinions et nos préférences subjectives, mais d'après les données de l'évolution historique. Son ouvrage sur l'*Histoire de l'enseignement classique en Allemagne*, il l'a entrepris, comme il le dit lui-même, afin de voir clair dans l'état actuel de l'enseignement classique (1). Après l'introduction générale à son Cours de pédagogie théorique, il avait coutume de donner immédiatement un « aperçu sur l'histoire de l'organisation de l'enseignement et des théories pédagogiques », en vue de chercher les éléments de la solution des problèmes dans leur développement historique (2). C'est l'idée de Willmann que la pédagogie historique doit être la pierre angulaire de la pédagogie systématique.

Le fait qu'un homme de la trempe de Paulsen, auquel la postérité a décerné le titre de *praeceptor Germaniae*, soit en ces points capitaux d'accord avec Willmann, n'est pas sans intérêt (3).

11.

Des idées analogues à celles de Paulsen ont été émises par Paul Barth (4), professeur de philosophie et de pédagogie à Leipzig. Il s'est fait connaître avantageusement comme sociologue par son ouvrage *La philosophie de l'histoire comme sociologie.* Comme pédagogue il a édité tout d'abord une vaste pédagogie systématique ; mais l'aspect social de l'éducation est surtout mis en lumière dans son récent ouvrage sur l'*Histoire de l'éducation au point de vue sociologique et spirituel.* Quoique plus au courant des derniers progrès de la science péda-

(1) D[r] Spranger, *Einleitung (Päd. Abh.)*, S. x.

(2) D[r] W. Kabitz, *Vorwort zur Pädagogik*, S. iv.

(3) Comparez l'article du professeur Toischer, *Pädagogik von Fr. Paulsen*, in Hochland, Dezember 1911, S. 369-371.

(4) Paul Barth édite avec Aloïs Riehl et Fr. Jodl la Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie (Leipzig, Reisland). — Publications pédagogiques : *Die Elemente der Erziehungs- und Unterrichtslehre*, 3. Aufl., 1911. Leipzig, A. Barth ; *Die Geschichte der Erziehung in soziologischer und geistesgeschichtlicher Beleuchtung*, Leipzig, Reisland, 1911. — Articles : *Erziehung und Gesellschaft*, in Rein's Enzyklop. Handb. der Pädagogik, II. B., S. 587-599 ; *Soziologie und Pädagogik*, id., VIII. B., S. 682-690.

gogique, l'œuvre de Barth ne présente pas la solidité doctrinale, la précision philosophique et l'originalité qu'on admire chez Paulsen. Néanmoins ses vues sur l'aspect social de l'éducation méritent d'être soulignées.

Se référant aux caractères de l'organisme, énumérés par Kant *(Critique du jugement*, § 65), Barth établit que la société est un organisme. Dans la société, tout d'abord, l'ensemble crée et conserve les parties ; en second lieu, dans la société existe une interdépendance et une interaction des parties. Le troisième caractère, notamment la procréation, ne fait pas défaut non plus à la société. Une société, en effet, se propage dans l'espace par la colonisation ; elle se propage dans le temps par l'éducation de la postérité. « L'éducation, dès lors, peut être considérée comme la propagation de la société » (1).

Barth, comme il le dit lui-même, ne fait que rectifier la définition qu'Albert Lange, l'auteur de l'*Histoire du matérialisme*, avait donnée jadis dans une conférence célèbre (2). « L'éducation, avait dit Lange, est la propagation morale d'un peuple ». Barth remplace « peuple » par « société », car ce qui constitue l'énergie vitale d'un peuple c'est son organisation sociale ; en outre, dire que « l'éducation n'est que la propagation morale » est trop peu dire, car celle-ci implique nécessairement la propagation intellectuelle, de sorte qu'il serait préférable de parler de « propagation spirituelle ». D'autre part, dire que l'éducation est la propagation spirituelle de la société serait une *definitio abundans*, car la société est, par définition, un organisme spirituel. Barth remarque que Willmann et Lorenz von Stein ont également vu l'essence même de l'éducation en ce qu'elle renouvelle la vie de l'organisme social (3).

C'est parce que l'éducation est un besoin social, non moins impérieux que la procréation physique, qu'elle n'a pas été abandonnée aux

(1) *Geschichte der Erziehung*, S. 3-5.

(2) *Ueber den Zusammenhang der Erziehungssysteme mit den herrschenden Anschauungen verschiedener Zeitalter* (herausgeg. Monatschrift der « Comenius Gesellschaft », 1894, III. B., 1894, S. 108).

(3) Voir article *Erz. u. Gesellsch*,, dans Rein's Enz. H. d. Pädag., S. 587.

indivividus, mais que la collectivité s'est créé des organes appropriés à cette fonction. De là suit que l'évolution sociale détermine dans une très large mesure l'évolution du système éducatif. Cette conception nous explique comment les transformations internes de la société, de sa constitution, de ses activités et de sa mentalité ont dû être toujours avec l'éducation dans un rapport d'interaction. Il y a, dès lors, à noter une double dépendance entre la société et l'éducation. Tout d'abord, une dépendance extrinsèque, en tant que les institutions du système éducatif dépendent de facteurs sociaux, et, en second lieu, une dépendance intrinsèque, en tant que le contenu du travail éducatif est conditionné et conditionne le contenu de la vie sociale (1).

Ce nouvel aspect de l'éducation, dit Barth, conduit à faire de la sociologie une science auxiliaire de la pédagogie. Mais, d'accord avec Willmann et Paulsen, il déclare, à l'encontre des pédagogues ultra-sociaux, que le point de vue sociologique n'exclut d'aucune façon le point de vue anthropologique. Le pédagogue moderne doit être sociologue, mais il ne saurait se passer de la psychologie et de l'éthique. La pédagogie sociale n'est qu'un complément de la pédagogie individuelle.

Le point de vue sociologique devra tout d'abord pénétrer l'histoire de la pédagogie. Jusqu'ici cette histoire a été exclusivement traitée du point de vue de l'histoire de la civilisation *(kulturhistorischer Standpunkt)*, ce qui ne précise rien : c'est comme si l'on disait qu'une zoologie est écrite du point de vue de l'histoire naturelle. Si la société et l'éducation se tiennent si intimement, une compréhension exacte de l'histoire de l'éducation la fera marcher de pair avec l'histoire sociale. Cette étude historique est indispensable à quiconque veut comprendre les différents problèmes qui se posent à l'heure présente. « Seul celui qui connaît la nature et la puissance des facteurs historiques de l'éducation, est à même de prévoir leur évolution dans l'avenir » (2).

(1) *Erzieh. u. Gesellschaft*, dans Rein, S. 588.
(2) *Geschichte der Erziehung*, S. v et S. 48.

A ce propos, Barth signale l'histoire du système d'enseignement de Willmann, comme se rapprochant le plus de sa conception de l'histoire de l'éducation. Néanmoins il remarque que, « malgré son point de départ social, dans son histoire, Willmann n'insiste que rarement sur le moment social » (1). Le fait est exact. Seulement il n'y a là, malgré l'insinuation de Barth, aucune contradiction. Willmann, en effet, estime avec raison que c'est surtout l'histoire du système éducatif qui est intimement liée à l'histoire sociale. Or, il n'a écrit qu'une histoire des « grands types de l'organisation de l'enseignement », pour servir de base à son système didactique, il n'a pas songé à faire l'histoire générale de l'éducation que Barth envisage.

En pédagogie systématique, le point de vue sociologique doit être pris en considération dans le choix des branches d'enseignement, dans l'éducation morale et dans l'organisation scolaire (2). Il doit pénétrer, par conséquent, et la didactique et la pédeutique à la fois.

Passons maintenant au second courant de la pédagogie sociale : le courant ultra-social.

CHAPITRE III.

Paul Natorp (3).

1.

Le second grand théoricien de la pédagogie sociale, est professeur de philosophie et de pédagogie à Marbourg. Dans le mouvement philosophique, Natorp occupe une place importante. Avec Hermann Cohen il est le principal représentant du néo-kantisme. Ce

(1) *Article cité,* dans Rein's Enz. H. d. Pädag.

(2) *Gesch. der Erziehung,* S. 45-49.

(3) Paul Natorp naquit à Düsseldorf le 24 janvier 1854 ; il étudia à Berlin, à Bonn et à Strasbourg. En 1881, il se fit privat-docent à Marbourg et y devint plus tard professeur ordinaire. Sur le terrain de l'histoire de la philosophie, Natorp a publié des ouvrages importants : *Descartes' Erkenntnistheorie,* (1882 Marburg, Elwert) ; *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum* (Ibid., 1884) ; *Die Ethica des Demokritos* (1893) ; *Plato's Ideenlehre* (1903). Ses idées philosophiques sont condensées dans : *Philosophische Propä-*

« retour à Kant », Natorp veut le réaliser également en matière pédagogique. C'est l'objet de conférences faites à Marbourg en 1897 et en 1898, sur : « Herbart, Pestalozzi et le rôle actuel de la pédagogie ». Le mot d'ordre en est : « Los von Herbart ». Dans sa critique de Herbart, Natorp s'est surtout attaché à montrer que, pour asseoir la pédagogie sur des bases rationnelles, il ne suffit pas de faire appel à deux disciplines philosophiques isolées, telles que l'éthique et la psychologie, mais à toutes les branches philosophiques essentielles. Les buts de l'éducation, par exemple, ne sauraient être déterminés du seul point de vue de l'éthique ; la logique et l'esthétique y ont aussi leur part. La conscience humaine, en effet, ne tend pas uniquement au bien agir, mais encore à la connaissance du vrai et à la création du beau ; la culture intégrale, par conséquent, a pour but de développer la formation morale, intellectuelle et esthétique. Pour déterminer les moyens et les méthodes de l'éducation, il importe de recourir à la psychologie intégrale : non seulement à la psychologie de la connaissance, trop exclusivement utilisée par Herbart, mais à la psychologie de la volonté et du sens esthétique (1). Dans ces questions principielles, qui ont

deutik (2. Aufl., Marburg, Elwert, 1905) ; *Logik* (2. Aufl., 1910, Ibid.) ; *Allgemeine Psychologie* (2. Aufl., 1910, id.). Sur le terrain pédagogique il publia successivement : *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität (Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik* (1. Aufl., 1904 ; 2. Aufl., 1908. Tübingen, Mohr). *Sozialpädagogik, Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft* (1. Aufl., 1898 ; 2., 1903 ; 3. A., 1909. Stuttgart, Frommann); *Allgemeine Pädagogik* (Marburg, Elwert, 1905) ; *Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik. I. Historisches* (Stuttgart, Fromman, 1907). Dans cet ouvrage sont insérées les conférences sur *Herbart, Pestalozzi und die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre* (1. Aufl., 1898) ; *Philosophie und Pädagogik, Untersuchungen auf ihrem Grenzgebiet* (Marburg, Elwert, 1909) ; *Joh. Heinrich Pestalozzi* (Gresslers Klassiker der Pädag. Bd. 23-25. Langensalza, 1905) ; *Pestalozzi, sein Leben und seine Ideeen* (Sammlung Aus Natur und Geisteswelt. Leipzig, Teubner, 1909) ; *Volk und Schule Preussens vor hundert Jahren und heute*, Vortrag. Berlin, Loewenthal, 1908. — Articles : *Sozialpädagogik, Ihre Grundidee und ihre Konsequenzen* (Dokumente des Fortschritts, I, 427, 1908) ; *Sozialpädagogik* (Rein, Enz. Handbuch der Päd., VIII, 675 ; *Willensbildung* (*id.*, X, 213) ; *Plato's Erziehungslehre* (*id.*, VI, 884) ; *Pestalozzis Pädagogik* (*id.*, VI, 660) ; *Pestalozzi* (Loos, Enzykl. Handb., II, S. 246) — Etudes sur Natorp : Görland, *Natorp als Pädagog* (Deutsche Schule, 7. B.) ; Dr Lechner, *Die Sozialpädagogik Natorps* (Pharus, 3. u. 4. Heft, 1912).

(1) *Ueber Philosophie als Grundwissenschaft der Pädagogik* (Philos. u. Pädag.), S. 26-27 ; *Herbart, Pestalozzi*, u. s. w., S. 213-214.

trait au fondement philosophique de la science pédagogique, Natorp veut retourner à Kant. Mais à ses yeux, Herbart n'a pas seulement négligé l'intégralité de la vie psychique individuelle, il a surtout perdu de vue que la culture individuelle est en rapports multiples avec la vie sociale dont elle est à la fois l'effet et la condition. Dans l'examen de ces rapports, la pédagogie, d'après Natorp, ne saurait trouver de guide plus sûr que Pestalozzi. D'autre part, dans ses études sur Pestalozzi, il s'efforce de démontrer que les principes fondamentaux de cette pédagogie peuvent très bien se comprendre du point de vue kantien (1). Il est à noter également que, dans son interprétation du platonisme, Natorp aime à rapprocher la théorie des idées de l'idéalisme de Kant, et qu'à ses yeux, Platon est le seul pédagogue de l'antiquité qui ait traité de l'éducation au point de vue de l'organisation sociale (2). Quant à la théorie sociale qui est sa caractéristique, Natorp s'est inspiré largement des idées que Rudolf Stammler a développées dans son ouvrage *Wirtschaft und Recht* (3).

2.

Quelles sont les grandes lignes du système pédagogique de Natorp ? Essayons de les rapprocher des idées de Willmann.

Comme Willmann, Natorp est idéaliste. Mais sous la plume de ces deux philosophes, le mot exprime deux conceptions de vie diamétralement opposées. Comme il appert de notre première étude, la philosophie, que Willmann nomme idéalisme, c'est l'idéalisme objectif ou substantialiste, tel qu'Aristote l'a constitué et que la scolastique nous l'a transmis. Au contraire, l'idéalisme de Natorp, c'est l'idéalisme transcendantal ou phénoménaliste, tel que Kant l'a inauguré et tel que les modernes l'acceptent communément. Il faut remonter jusqu'à la théorie de la connaissance des deux auteurs pour trouver le point initial d'où leurs idées s'acheminent sur des voies différentes.

(1) Voir surtout articles sur Pestalozzi dans l'Enzyklopädie de Rein et de Loos.

(2) Voir *Plato's Erziehungslehre* dans Reins Enzyklop.

(3) *Wirtschaft u. Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*. 2. Aufl., 1905. Leipzig, Veit, 1905.

La théorie de la connaissance de Natorp reprend, dans les grandes lignes, le criticisme kantien. Une remarque cependant s'impose. Parmi les néo-kantiens s'est débattue la question de savoir si le moi individuel, le moi empirique conditionne ou subit les formes *a priori* du temps, de l'espace et des catégories. Natorp s'est rangé du côté des transcendantalistes. Tout comme les autres objets, le moi empirique est un phénomène, un produit des formes *a priori*. La source des formes qui conditionnent l'expérience et par conséquent la science, ce n'est pas la conscience individuelle, mais une conscience pure, supra-individuelle, une conscience transcendantale. Cette conscience transcendantale étant au-dessus des formes *a priori*, ne présente pas non plus les antinomies entre le sujet et l'objet, entre l'âme et le corps, etc., qui n'existent que pour le monde phénoménal.

Armé de ces principes, Natorp aborde le problème du rapport de l'individu et de la société, qui est à la base de la pédagogie sociale. Selon lui, l'individu n'existe pas pour soi. « L'homme ne devient réellement homme que dans la société humaine. L'individu, à proprement parler, n'est qu'une abstraction, tout comme l'atome des physiciens » (1). D'autre part, la société non plus n'existe pas pour elle-même. « La société n'est rien en dehors des individus ; dans toute la compréhension de son concept elle n'est qu'une collectivité d'individus ; elle n'existe que dans l'union des individus, et cette union n'existe que dans la conscience des individus qui en font partie » (2). Entre les deux concepts, il existe une corrélation essentielle. « Ni l'individu, ni la société n'existe pour soi, leur existence est relative ; il n'y a de société que dans les individus ; d'autre part, il n'y a d'individus que dans la société » (3).

Ce premier principe, Natorp l'oppose à l'individualisme, et à ce qu'il appelle le « dualisme social », doctrine pour laquelle l'individu et la société ont des intérêts propres, mais qui se complètent mutuellement. Sa propre conception, il l'appelle le « monisme social ».

(1) *Sozialpädag.*, S. 84.
(2) *Philos. u. Pädag.*, S. 124.
(3) *Ibid.*, S. 127.

Pour élucider cette conception, il la met en parallèle avec la réponse que le monisme donne au problème du rapport de l'âme et du corps. Le matérialisme prétend que tout est corps ; l'ultra-spiritualisme que tout est âme ; une théorie mitoyenne enseigne que l'âme et le corps existent et qu'entre les deux a lieu une réciprocité d'actions. La conception moniste, au contraire, prétend que la dualité de l'âme et du corps n'est qu'une abstraction ; ce qu'on appelle l'âme n'est que le corps vu du dedans ; ce qu'on appelle corps n'est que l'âme vue du dehors. De même en philosophie sociale. Les uns prétendent qu'il n'y a que des individus, et que la société n'est que l'ensemble de leurs rapports mutuels ; d'autres enseignent que, seule, la société existe et que l'individualité n'est qu'une résultante de la vie collective ; la théorie la meilleure tient pour l'existence des deux et pour l'interaction réciproque. Le monisme, ici encore, enseigne que l'individu et la société ne sont que des abstractions, qu'ils se conditionnent l'un l'autre, qu'ils n'existent qu'en fonction l'un de l'autre (1).

Cette affirmation énergique de l'élément social de la vie, Natorp la transporte sur le terrain de l'éducation. Elle dévoile l'erreur de l'individualisme en pédagogie. « Tout vrai bien de culture est un bien collectif. C'est une erreur fondamentale, on pourrait dire une illusion des sens, que de se croire propriétaire exclusif d'un bien spirituel. Le point de vue égocentrique en cosmologie n'est pas plus naïf que le point de vue égocentrique en matière d'éducation... De même que la genèse et l'évolution du cosmos extérieur a suivi ses lois propres, sans s'inquiéter de celui qui aurait pu l'observer, de même la genèse et le développement des mondes psychiques de la science, de l'art et de la morale suivent leurs lois propres » (2).

La critique de l'individualisme est commune à tous les tenants de la pédagogie sociale. L'originalité de Natorp s'accuse très nettement dans sa théorie positive de l'influence exercée par la société sur la culture individuelle.

(1) *Phil. u. Pädag.*, S. 126-127.
(2) *Sozialpäd.*, S. 85.

Cette influence se manifeste tout d'abord dans la formation de nos perceptions. Une perception humaine n'est possible que dans la société humaine et sous son influence. Dès ses premières années, tout enfant normal a du monde extérieur une représentation ordonnancée ; ce serait chose psychologiquement impossible, si l'individu ne disposait à cette fin que du chaos de ses impressions, de ses perceptions, de ses souvenirs. Mais cette représentation lui est communiquée par son milieu qui, à son tour, l'a reçue des générations précédentes. « La représentation du monde sensible ambiant, dit Natorp, est un bien collectif; elle est collective non seulement en tant que chacun l'élabore de la même façon, mais en tant qu'aucun individu ne serait capable de l'élaborer sans la coopération des autres, et en tant que toute l'humanité actuellement existante ne parviendrait pas à la réaliser sans l'aide de la tradition des générations passées » (1).

Le second élément fondamental de la culture de l'enfant, le langage, est encore plus manifestement élaboré sous l'influence de la société. Par son entremise chaque individu entre en possession de toutes les conquêtes définitives de l'humanité. Si l'on considère comment tous nos concepts des réalités et des relations humaines sont nécessairement colorés par le langage, comment, même dans nos réflexions, nous devons faire appel au langage, il appert à l'évidence que toute culture individuelle a sa racine dans les profondeurs de la vie sociale (2).

Mais cette influence ne se fait pas seulement sentir dans les expressions sensibles de la conscience humaine. Même ce qui chez l'individu est la source la plus profonde de sa vie psychique, la « conscience de soi » est conditionnée par la société. Cela peut sembler paradoxal, pourtant la conscience de soi-même ne se développe que par l'opposition avec une autre conscience, et donc à la suite de la vie sociale.

Cette influence s'étend également et surtout à la volonté. Il est

(1) *Sozialpäd.*, S. 89.
(2) Article *Sozialpäd.* in Rein. Enzykl. Handb., S. 678.

vrai, le vouloir pur est individuel ; aucun autre ne saurait vouloir pour moi, faire pour moi le bien. Aussi n'est-ce pas en ce sens que la société est un facteur éducatif de la volonté. Nous apprenons plutôt à vouloir par ce qu'un autre veut avec nous, tout comme nous comprenons par ce qu'un autre comprend avec nous. La volonté personnelle se concentre en elle-même par le fait qu'elle sent que la volonté d'un autre individu est indépendante et énergique. Cette expérience éveille et élargit notre propre conscience personnelle et déclanche en nous la force latente qui est le ressort du vouloir personnel. « Dans l'intimité la plus profonde avec mon prochain, je me distingue de lui, et je trouve mon être propre. En chacun de nous se trouve un infini ; cet infini je le perçois en moi-même lorsque je le découvre dans le prochain » (1). C'est seulement après avoir trouvé l'infini en moi-même, que je suis capable d'agir moralement, car l'orientation de tout mon être vers l'infini, vers l' « Idée » est l'essence même de la vie morale. Par le fait donc qu'elle nous dévoile l'essence même de notre nature morale, et que de cette façon elle éveille en nous la personnalité et aiguillonne notre volonté, « la société est un grand organisme au service de l'éducation humaine » (2).

L'influence de la société sur la volonté est primordiale (3). Elle n'est que médiate sur l'intelligence. Tout enseignement est éducatif, non pas dans le sens de Herbart, que les représentations engendreraient des vouloirs, mais parce que toute étude présuppose un acte de volonté, parce que toute concentration intellectuelle discipline l'activité volitive (4).

Tous ces phénomènes, qui dénotent une influence considérable de la société sur la culture individuelle, Natorp les explique par la loi qu'il nomme « de l'unité ou de la continuité » de la conscience. C'est le propre, l'essence même de la conscience, qu'aucun phénomène n'y

(1) *Sozialpäd.*, S. 93.
(2) *Ibid.*, Vorwort, S. v.
(3) *Ibid.*, S. 92.
(4) *Ibid.*, S. 92. Voir le développement de ces vues de Natorp sur « l'enseignement éducatif », *Ibid.*, S. 232, 255, 298 ; voir aussi § 30. On en trouve un très bon résumé dans son *Allgemeine Päd.*, S. 62-68.

reste à l'état isolé. Du moment qu'un nouvel objet entre dans son champ, il est immédiatement soudé au reste ; différents points de concentration l'attirent et l'incorporent dans leur cercle respectif. Le même phénomène de concentration se répète entre ces divers groupements élémentaires ; dans leur ensemble se manifeste la même tendance à l'unité. Cette loi ne régit pas seulement les éléments d'une conscience isolée, elle préside également aux rapports des psychismes individuels, du moment qu'ils entrent en contact l'un avec l'autre. Nulle conscience individuelle ne saurait rester à l'état d'isolement. Loin de s'exclure les unes les autres, les consciences s'attirent et tendent à se compénétrer au point de constituer une unité (1). Cette continuité de la conscience est le principe ultime des rapports de l'individu avec ses congénères. Elle est aussi la base de la communauté de tous les éléments de la culture. Le contenu de la culture est identique pour tous, parce que l'activité qui le crée et la loi qui le régit sont les mêmes. La conscience seule en est la mesure ; car, au fond, il n'y a pas d'objet à l'enseignement ou à l'éducation ; tout ce que nous nous représentons comme étant le contenu de la conscience n'en est que le produit. Et si l'on conçoit l'enseignement comme la transmission d'un objet, d'un bien, on ravale l'étude au niveau d'une activité mécanique. La théorie de la continuité de la conscience respecte la spontanéité de l'esprit. Enseigner et éduquer, d'après cette conception, c'est, en vertu de notre activité spontanée, qui est la source du contenu de la culture, éveiller l'activité spontanée d'une conscience voisine.

Ces explications sur la nature de la vie sociale mettent en lumière ce que Natorp entend par « monisme social » et dont il tire d'importantes conséquences en pédagogie sociale.

Puisqu'une même loi préside au développement de l'individu et à l'évolution de la vie sociale, il doit y avoir nécessairement parallélisme entre la vie individuelle et collective, corrélation entre l'éducation individuelle et sociale. « La véritable éducation de l'individu exige l'éducation de la société ; la véritable éducation sociale exige celle de

(1) *Sozialpäd.*, S. 87, 89 ; *Allg. Päd.*, S. 24 ; *Soz. Päd.*, dans REIN, VIII, S. 677.

l'individu. L'éducation sociale est en même temps individuelle ; l'éducation individuelle est en même temps sociale » (1). Entre l'individu et la société, il n'existe donc, contrairement au dualisme social, aucun antagonisme ; ce qui est utile à l'un est utile à l'autre ; ce qui nuit à l'un nuit à l'autre (2).

3.

Dès lors que sera, pour Natorp, la pédagogie sociale ? Ces vues sur la corrélation de l'éducation sociale et individuelle pourraient suggérer l'idée d'une pédagogie indifféremment individuelle ou sociale. Seul le fait que le point de vue social révèle des aspects nouveaux et ignorés jusqu'ici, ferait préférer la dénomination de pédagogie sociale. Mais, en outre, il y a un motif intrinsèque d'accuser fortement le caractère social de l'éducation. Le concept de la société implique bien davantage celui de l'individu que le concept d'individu n'appelle celui de la société. La société ne peut être qu'une société d'individus. Au contraire, quand on parle de l'individu, on accentue avant tout son isolement ; la société est plus niée qu'elle n'est affirmée. Le concept de la société est donc le concept central, le concept primordial. L'individu est un concept secondaire et qui résulte de la concrétisation de la vie sociale. La pédagogie sociale n'exclut pas l'individu ; mais elle n'en fera pas l'objet d'une étude spéciale. Elle implique l'éducation individuelle comme le continu implique le discret.

Aussi la pédagogie sociale n'est pas une partie de la pédagogie générale, qui compléterait la pédagogie individuelle ; elle incarne une conception nouvelle de l'ensemble de la pédagogie, caractérisée par une méthode, qui est de traiter l'ensemble des problèmes pédagogiques du point de vue du rapport fondamental des individus et de la société. La pédagogie individuelle, tout comme l'individu lui-même, n'est qu'une abstraction. D'autre part, puisque l'influence de la société sur

(1) *Sozialp.* (Dokum. des Fortschritts, 1908), S. 428.
(2) *Ibid.*, S. 429.

les individus s'exerce particulièrement dans la vie volitive, la pédagogie sociale s'occupera avant tout de l'éducation de la volonté (1).

Ainsi entendue, la pédagogie sociale pose en principe qu'en tout sens l'éducation de l'individu est socialement conditionnée, comme, d'autre part, toute forme de vie sociale est conditionnée par une éducation rationnelle des individus qui en font partie. Le problème qu'elle doit résoudre est double : étudier la signification de la société pour l'éducation et celle de l'éducation pour la collectivité. Les conditions essentielles de l'éducation se trouvent dans la société, les conditions essentielles de la société se trouvent dans l'éducation. Ce double objet, Natorp le formule en ces termes : « la pédagogie sociale a comme thème : les conditions sociales de l'éducation et les conditions éducatives de la vie sociale » (2). Il se réduit au fond à un objet unique. La société, en effet, n'existe que dans l'union des individus, et cette union, à son tour, n'existe que dans la conscience de ses membres. Pour l'individu et pour la société, la loi fondamentale doit être la même (3).

Avant de poursuivre l'exposé des idées de Natorp, il importe de faire remarquer que cette conception sociale n'envisage pas la société et l'individu tels qu'ils existent en fait, mais tels qu'ils devraient être ; elle ne les prend pas dans leur sens empirique, mais dans leur sens idéal. Pour ne l'avoir point noté, plusieurs auteurs (4) ont cru que, d'après Natorp, la société existant à chaque moment de l'histoire aurait le droit de déterminer la culture individuelle.

Ce n'est pas là l'idée de Natorp. Pour lui, l'éducation traite de l'individu, non seulement tel qu'il est, mais surtout tel qu'il devrait être. L'éducation implique essentiellement l'évolution de l'individu, la loi de son développement, la norme de ce qu'il va devenir. De même la pédagogie sociale, qui traite de la valeur éducative des institutions sociales et de la valeur sociale de la culture, doit observer, dans la

(1) *Sozialpädagogik*, S. 92.
(2) *Ibid.*, S. 94.
(3) *Ibid.*, S. 95.
(4) Ainsi Rein (*Pädagogik*, S. 45) ; Lechner *(art. cité)*, etc.

réalité des faits, l'influence éducative des groupements sociaux, mais elle doit surtout préciser l'influence qui leur revient de droit.

D'accord avec sa conception idéaliste, Natorp enseigne que la norme de cette influence ne peut être dégagée de l'analyse des faits empiriques. L'investigation des faits peut nous dire ce qui est ; elle ne saurait jamais nous enseigner ce qui doit être. Cette norme est entièrement indépendante des contingences ; elle se trouve dans la conscience. Pour elle, la société n'existe pas comme quelque chose qui est, mais comme quelque chose qui doit être. Par conséquent, si la pédagogie sociale parle de la société, elle ne signifie nullement la société telle qu'elle existe, mais l'idée de la société, l'idée de l'individu. Ni l'Etat, ni l'Eglise, ni la famille actuellement existants, par le fait même qu'ils existent, n'ont le droit de déterminer la culture individuelle ; ils n'ont ce droit que dans la mesure où ils marquent un progrès sur la route infinie de l'évolution sociale. Par le fait que Natorp vise avant tout à formuler la loi de l'individu et de la societé dans leur évolution, sa pédagogie sociale peut être appelée évolutionniste. D'autre part, puisque l'individu et la société, tels qu'ils existent, sont placés sous le contrôle de l'idée de l'individu et de la société, sa pédagogie sociale est nécessairement critique.

4.

Puisque l'éducation suppose la connaissance de la loi du développement individuel et social, il s'agit tout d'abord de déterminer cette loi. Pour l'individu et pour la société, elle doit être identique. La société, en effet, n'a d'autre vie que celle des individus, et, d'autre part, il n'y a d'individus que dans et par la société. Il doit y avoir, par conséquent, parallélisme entre les fonctions essentielles de la vie individuelle et sociale.

Dans l'individu, Natorp distingue trois étapes de l'activité. Il passe tout d'abord par la phase de l'activité instinctive (*Triebleben*). L'instinct (*Trieb*) est une forme d'activité ayant pour objet immédiat la matière. Il y cherche, il est vrai, la satisfaction et la jouissance. Mais,

au fond, il est une tendance au travail (*Arbeitstrieb*), car la seule jouissance ne mène pas à la vie, mais à la mort. La santé de la vie instinctive demande que toutes les appétitions soient orientées vers un même but. A cette fin, elle doit être réglée par la volonté, la seconde forme de l'activité individuelle. La volonté n'a pas pour objet le travail, mais la discipline des fonctions instinctives, seules créatrices. En troisième lieu vient la raison pratique ou la volonté rationnelle, qui a pour objet de juger, de critiquer les décisions de la volonté du point de vue de l'unité et de l'harmonie de l'activité individuelle.

Dans la société, nous devrons trouver les mêmes types d'activité ; non pas au sens que la société soit un être existant en soi, mais parce que, dans la vie sociale, l'instinct, la volonté et la raison revêtent des formes spécifiques. D'après le principe du parallélisme de l'individuel et du social, il doit donc y avoir une activité instinctive sociale, ayant pour objet le travail social ; une réglementation sociale de cette première activité par la volonté sociale ; une raison pratique sociale, qui unifie et harmonise toutes les décisions de la volonté. La société comprend tout d'abord une communauté de travail, qui est la base matérielle de la vie sociale ; une réglementation sociale du travail par les conventions, les mœurs et les lois ; une raison pratique collective, qui garantit l'unité des buts particuliers et oriente l'évolution sociale.

A ces trois fonctions essentielles correspondent trois types d'activités ou de professions sociales : l'activité économique, l'activité juridico-politique et l'activité éducative.

Jusqu'ici Natorp suit manifestement Platon, qui base également sa « Politique » sur le principe du parallélisme de la vie psychique individuelle et de la vie sociale. Il s'en éloigne quand, au lieu d'assigner à une classe spéciale chaque type d'activité, il affirme au contraire que les mêmes personnes doivent normalement participer aux trois fonctions essentielles. De même que, dans l'individu, l'appétition, la volonté et la raison pratique sont interdépendantes mais parfaitement hiérarchisées, de même dans la société, il y a une interdépendance et une hiérarchie des activités sociales. L'œuvre de la culture peut dépendre des conditions économiques et politiques, et même leur servir de

moyen ; en soi, cependant, l'œuvre de la culture doit se subordonner les deux autres et leur assigner leurs buts et leurs moyens. « L'homme ne travaille pas pour travailler ; ne gouverne ni ne se laisse gouverner pour gouverner et pour se laisser gouverner ; l'activité économique et politique ne sont que des moyens pour élever l'homme à la hauteur de l'humanité, en d'autres mots, elles sont au service de la créature humaine » (1). L'idéal serait donc que l'activité économique et l'organisation sociale fussent constituées de telle façon, qu'outre leur fonction spécifique, toutes deux fussent aussi des facteurs d'éducation sociale. De là cette double conséquence : que, d'une part, l'œuvre de la culture doit rester indépendante des facteurs économiques et politiques et garder son autonomie ; d'autre part, que la participation à la culture doit être déterminée le moins possible par les conditions économiques et politiques, c'est-à-dire que tous les membres de la société ont les mêmes droits d'y participer (2).

Pour Natorp, l' « idée » de la pédagogie sociale implique donc la « société parfaite », dans laquelle les trois grands facteurs de la vie sociale s'harmonisent en un grand organisme de culture humaine. L'organisation de la vie sociale est la tâche éternelle, l'idée vers laquelle tend une évolution sans fin. Cette « idée » est irréalisable dans les limites de l'expérience, mais elle domine les profondeurs de la conscience à la façon d'un « principe régulatif », comme eût dit Kant, de notre évolution sociale et individuelle (3).

5.

Nous avons fixé le sens et le but de la pédagogie sociale, examinons les moyens que Natorp propose en vue de l'éducation de la volonté.

Il pose en thèse que l'organisation de la société est le moyen primordial de l'éducation de la volonté (4). « Au fond, dit Natorp,

(1) *Sozialpäd.*, S. 177.
(2) *Allg. Päd.*, S. 31 ; *Sozialpäd.*, S. 18 et S. 19.
(3) *Sozialpäd.*, S. 179.
(4) *Ibid.*, S. 217.

l'éducation de la volonté n'est pas une affaire d'enseignement ; elle nous met directement en face de l'organisation de la vie sociale de l'homme, c'est-à-dire devant la question sociale. Durant des siècles, on s'est efforcé de donner une culture morale au peuple par la voie de l'enseignement, et le peuple se démoralise de plus en plus. C'est que toutes les précautions ne sauraient être efficaces, là où la racine est corrompue. La racine ici, c'est la vie du peuple, c'est-à-dire l'organisation sociale » (1). Ses vues sur la genèse et la base de la moralité lui ont suggéré l'idée que la culture morale doit se fonder sur une régénération sociale. A ses yeux « l'organisation sociale est la vraie source de la moralité (2) ; la conscience morale comme telle est nécessairement une conscience collective » (3).

L'idéal de cette réorganisation sociale serait que tout individu pût parcourir les trois formes sociales, correspondant aux trois phases de l'évolution individuelle, afin que, de cette façon, se développassent en chacun des membres du corps social les différents éléments de l'humanité, en parfaite harmonie avec leur nature propre et celle de la société.

L'état actuel de la vie sociale peut encore être bien éloigné de cette organisation normale, une orientation en ce sens se dessine dès aujourd'hui. L'éducation de la volonté se fait par la famille, l'école et la vie collective des adultes. Dans chacune de ces organisations s'opère à la fois la culture de l'instinct, de la volonté et de la raison pratique, mais il n'est pas difficile de voir que chacune d'elles est particulièrement appropriée à la culture d'un stade spécial du développement de la vie volitive.

La famille, en tant que cellule de l'organisme économique, constitue la base de la première étape de l'éducation sociale. De sa nature, elle est le lieu du développement rationnel de la vie instinctive, entièrement dirigée vers le travail. C'est l'idée générale de Pestalozzi que le travail le plus élémentaire, notamment le travail manuel, est le plus adéquatement adapté au développement psychique de l'enfant, qu'il

(1) *Religion* u. s. w., S. 9.
(2) *Rel.*, id.
(3) *Sozialp.*, S. 101.

est à la fois le fondement le plus rationnel de la culture intellectuelle dans son ensemble et le facteur le plus important de la culture de la volonté. Natorp signale à juste titre l'importance immense qu'ont pour le développement de l'enfant les impressions premières qu'il reçoit au sein de la famille. C'est là qu'il s'approprie le monde des percepts, le langage ; sa vie affective et appétitive, sa vie physique, intellectuelle et morale s'y développent par le jeu et le travail; la vie familiale est ainsi la base indispensable de toute l'éducation morale. L'organisation familiale, menacée par l'évolution économique contemporaine, doit être défendue énergiquement par tous ceux qui ont à cœur l'éducation morale de la société. Dès à présent il faut travailler à la réorganisation de la vie familiale des ouvriers, tout en créant des organismes capables d'y suppléer provisoirement : jardins d'enfants et ligues familiales d'éducation (1).

L'école correspond à l'organisation juridique de la société et au stade de la volonté individuelle. Le but primordial de l'école, c'est la culture intellectuelle par l'enseignement. Mais elle exerce également une influence capitale sur la volonté. En effet, la culture intellectuelle doit, en dernière analyse, faire appel à l'énergie volontaire. L'enseignement n'apprend pas seulement à penser exactement, il apprend aussi à *vouloir* penser exactement ; il apprend à vouloir en tant qu'il astreint notre conscience logique à ne pas suivre ses impulsions aveugles, ses intérêts, ses préjugés, mais à penser d'après les lois de la logique (2). Sur ce thème, Natorp formule le principe que « plus la culture intellectuelle garde sa nature propre, plus elle saura contribuer à la formation de la volonté » (3). Mais l'école possède avant tout une valeur éducative parce qu'elle est une organisation. La vie avant, pendant, et après la classe est une vie collective organisée, un état en miniature, avec sa constitution, ses lois, ses droits et ses devoirs propres. A ce titre l'école est l'exemple de l'organisation civique, et le moyen par excellence de préparer les individus à la vie post-scolaire.

(1) *Sozialp.*, S. 217-227 ; 274-283.
(2) *Ibid.*, S. 227-238 ; 283-288.
(3) *Ibid.*, S. 303.

Ce rôle important, l'école ne saura le remplir que si elle est vraiment une école nationale. A la suite de Pestalozzi, de Fichte et de Schleiermacher, Natorp proclame que la participation à la culture doit être indépendante des conditions économiques des parents. Les intérêts de la nation exigent que toutes les forces latentes du peuple soient développées. L'organisation morale de la société n'est possible que par la socialisation de tous les moyens de culture. « Si l'on ne reconnaît le droit de tous à une culture égale, l'obligation de tous à la conduite morale est un non-sens » (1). Ensuite la paix sociale exige qu'il n'y ait qu'un seul type d'école pour tous les enfants de toutes les classes sociales. La pluralité des types d'écoles dans la première période scolaire ne fait qu'éveiller dans les jeunes cerveaux la lutte des classes (2).

La vie collective des adultes doit poursuivre l'éducation personnelle. Pour le moment, cette culture libre n'est pas encore organisée. L'exemple de l'université, qui jusqu'ici est restée le privilège d'une classe, prouve qu'une organisation analogue de la culture libre n'est pas impossible. Le mouvement en faveur de l'université populaire et de l'extension universitaire peut être considéré comme un acheminement vers cet idéal. Le fait, dit Natorp, qu'on est unanime à reconnaître ce mouvement comme intimement lié à l'évolution économique et démocratique de notre époque, est une preuve qu'inconsciemment la vie contemporaine est en marche vers l'harmonisation des trois

(1) *Sozialp.*, S. 203.

(2) Seule l'école nationale, obligatoire jusqu'à l'âge de douze ans, est à même de répondre à tous ces besoins sociaux contemporains. L'école d'adultes, même la mieux organisée, n'est qu'un pis-aller. L'avenir organisera l'école populaire jusqu'à 18 ans. *Sozialp.*, S. 237.

La division du travail exige que, dans la seconde période scolaire, de 12 à 18 ans, il y ait une pluralité de types d'écoles. Le choix de l'école supérieure ne peut pas dépendre de l'enfant, mais doit être rigoureusement déterminé d'après les aptitudes dont il a fait preuve à l'école primaire. Deux types d'école seront nécessaires. D'une part, l'école préparatoire aux carrières savantes, qui ne peut être que le gymnase humaniste. Ici surtout il faudra qu'une sélection rigoureuse soit faite, que les incapables soient refusés impitoyablement pour le plus grand bien du gymnase ; ce qui ne peut se faire judicieusement que dans l'hypothèse de l'école populaire commune. Le second type d'école sera l'école réale ou professionnelle, qui, outre un enseignement général solide, obligatoire pour tous, comprendra une série de cours professionnels facultatifs.

tendances fondamentales de la société, qu'il assigne comme but à la pédagogie sociale (1).

Comme toute éducation, l'éducation sociale se fait par l'exercice et par l'enseignement. L'exercice consiste dans la vie même au sein des organisations sociales, dans l'ordre de leur développement naturel. L'enseignement doit être l'efflorescence de cet exercice ; ce que l'on a vu et vécu doit être rendu pleinement conscient et doit être compris par tous. A un stade supérieur, on doit tâcher de parvenir à une intelligence systématique et approfondie de la vie sociale. Cette connaissance de la vie sociale doit se puiser tout d'abord dans l'histoire, et, en second lieu, dans un enseignement philosophique. L'histoire nous fournit les faits, pose les problèmes, mais ne donne pas la norme des jugements de valeurs en matière sociale. Seul un enseignement philosophique, avec une large base éthique, peut préparer cette intelligence des derniers fondements de la vie sociale. L'éthique, en effet, a pour objet les fondements des institutions sociales, des droits et des devoirs sociaux. Ce dernier enseignement est indispensable comme couronnement de la culture scolaire et comme base de la culture libre de toutes les classes populaires (2).

Natorp est également d'avis que la culture esthétique doit avoir une base morale, et qu'à son tour elle implique une grande discipline de la volonté.

La religion enfin a sa part dans la formation de la volonté. Il y a lieu de prendre à son égard la même attitude qu'à l'égard des institutions sociales traditionnelles. De même qu'il est préférable de garder les formes sociales, qui à nos yeux ne répondent plus aux aspirations contemporaines, plutôt que de les démolir, de même, en matière de religion, il vaut mieux s'en tenir aux formes traditionnelles, que de les rejeter en bloc. Dans le passé, en effet, la religion a été un facteur puissant de moralisation, que les théoriciens de la morale semblent ignorer bien souvent, mais qu'ils ont tout intérêt à connaître (3). L'in-

(1) *Sozialp.*, S. 241.
(2) Article *Sozialp.*, dans l' « Encyclopédie » de Rein.
(3) *Religion u. s. w.*, S. 68.

fluence pédagogique immense de la morale chrétienne repose sur le fait qu'elle présente les questions morales dans le cadre d'une histoire grandiose et dramatisée, dont le sujet est l'homme comme tel. La vie sociale d'homme à homme, indépendante de la position et des classes sociales, du sexe et de la nationalité, y est conçue non point comme un principe abstrait ou comme une réminiscence historique, mais dans toute la vivacité d'un fait actuel. A ce titre elle n'est pas une doctrine, mais une vie (1).

Dans notre civilisation actuelle, la religion est encore un facteur d'une haute importance ; par conséquent elle doit avoir sa place dans l'éducation. « On ne peut pas nier, dit Natorp, que la religion est un élément intimement lié à tout ce qui nous entoure, qu'elle est un élément de ce qui, en fait d'histoire, de littérature et d'art, vit encore dans l'âme du peuple. Cet aveu doit nous convaincre, qu'actuellement ou dans un avenir prochain, il n'est pas permis, ni même possible, d'arracher notre éducation publique à l'influence religieuse » (2).

Malgré cette haute signification de la religion traditionnelle, Natorp ne la juge plus viable dans l'atmosphère critique du xx[e] siècle. « Pas plus qu'en d'autres matières, il n'y a jamais de solutions définitives, ni de vérités absolues en matière religieuse » (3). L'évolution fait naître et dépérir des formes religieuses, comme elle fait échafauder et démolir des théories dans les divers domaines de la science. La forme traditionnelle de la religion, saturée d'intellectualisme et de transcendance, ne répond plus aux aspirations de notre époque. Pour notre mentalité contemporaine il est passé en axiome que la religion a son origine dans l'homme, et notamment, comme l'a dit Schleiermacher, dans le sentiment (4). Originellement la religion n'a pas de dogmes. C'est cette religion originelle, purement humaine et sans dogmes qui sera la religion de l'avenir.

« A l'école on ne peut rendre obligatoire que ce qui répond aux

(1) *Relig. u. s. w.*, S. 68.
(2) *Sozialpäd.*, S. 381.
(3) *Allg. Pädag.*, S. 71.
(4) *Sozialpäd.*, S. 364.

convictions de tous » (1). La religion traditionnelle doit être considérée comme « affaire privée » (2). Seule la religion sans dogmes, sans transcendance peut être rendue obligatoire pour tous. L'école nationale doit être une école interconfessionnelle » (3).

L'enseignement public se trouve sous l'égide suprême de l'Etat. C'est à l'Etat qu'incombe la tâche d'émanciper l'école du pouvoir de l'Eglise, d'asseoir l'enseignement religieux sur une pédagogie scientifique indépendante de tout dogme et de toute organisation religieuse (4).

6.

Au courant ultra-social se rattache également l'œuvre de Paul Bergemann (5), ancien professeur au séminaire pédagogique de l'Université d'Iéna, et actuellement directeur des écoles de Silésie. Bergemann a débuté par l'herbartianisme, mais s'est laissé entraîner ultérieurement par le courant naturaliste. L'œuvre de Natorp lui a frayé la voie vers la pédagogie sociale ; mais imbu qu'il était de naturalisme, il ne pouvait se rallier à la méthode déductive et à l'idéalisme de Natorp. Au fond, il croit avec lui que, du contact avec la sociologie moderne, la pédagogie peut escompter une renaissance magnifique, et que cette direction est celle de l'avenir.

Bergemann est un tenant de la sociologie évolutionniste, et en particulier, un disciple de Spencer. Malgré que Bergemann se prévale de l'induction scientifique et de la science expérimentale, sa conception ultra-sociale de la pédagogie est si manifestement aprioriste que nous ne jugeons pas nécessaire de nous y arrêter longtemps.

(1) *Sozialpäd.*, S. 381.
(2) *Ibid.*, S. 380.
(3) *Relig.*, S. 74.
(4) *Relig. u. s. w.*, S. 72-73.
(5) Paul Bergemann naquit en 1863 à Löwenberg, en Silésie ; il fut pendant quelques années professeur au séminaire pédagogique de l'Université de Iéna et est actuellement directeur des écoles de Silésie. Il publia entre autres : *Soziale Pädagogik auf erfahrungswissenschaftlicher Grundlage*, Gera, Hofmann, 1900 ; *Ethik zur Kulturphilosophie*, Leipzig, Teubner, 1904 ; *Lehrbuch der pädagogischen Psychologie*, Leipzig, Teubner, 1901. D'autres publications moins importantes sont citées dans *le Vorwort der sozialen Pädagogik*, S. XI.

L'objet de l'éducation est défini à peu près dans le sens de Willmann, comme l'influence délibérée de la génération mûre sur la génération subséquente, en vue de se l'assimiler (1). Puisqu'il s'agit pour la pédagogie de rechercher les moyens de promouvoir la vie humaine dans toutes ses manifestations, la science à laquelle elle devra surtout faire appel, sera la biologie. Le but même de l'éducation en devra être déduit. « Le but de l'éducation, dit Bergemann, ne peut être emprunté ni à la religion, ni à l'éthique ; il doit être déduit de la biologie » (2). Vu que les buts de l'espèce humaine varient d'après les circonstances de temps et d'espace, c'est une chimère que de rechercher une pédagogie valable en tout temps et en tout lieu : « une pédagogie qui établirait des principes absolus est impossible » (3).

Dans la question du rapport de l'individu et de la société, Bergemann pose en principe que « l'évaluation sociale est l'évaluation par excellence, voire même la seule évaluation possible » (4). « C'est une illusion de croire que l'individu ait une valeur en soi et pour soi » (5). « L'âme de l'enfant est un fragment de l'âme sociale » (6). « A tous les points de vue la vie individuelle est socialement conditionnée ; corporellement et mentalement l'homme est un produit de sa race, de sa nation, de la société » (7). « Tous les facteurs de la culture sont des produits de la vie sociale : le langage, l'art et la science, le droit, la morale et la religion sont nés avec la société, évoluent avec elle et existent pour la société » (8). « L'individu n'a qu'une existence phénoménale... Il est impossible sans la société... Il n'y a pas d'individus..., l'homme individuel est un concept purement abstrait. Le lien historique embrasse tout : tout est de l'histoire » (9).

(1) *Soziale Päd.*, S. 1.
(2) *Ibid.*, S. 73.
(3) *Ibid.*, S. 80.
(4) *Ibid.*, S. 133.
(5) *Ibid.*, S. 134.
(6) *Ibid.*, S. 141.
(7) *Ibid.*, S. 152.
(8) *Ibid.*, S. 20 1222.
(9) *Ibid.*, S. 239, 240, 241.

Si l'individu est inexistant, la vie tourne autour de deux pôles qui sont « la conservation et le perfectionnement de l'espèce » (1). L'éducation, dès lors, ne peut avoir d'autre but que d'inculquer à tous la nécessité de travailler à la conservation et au perfectionnement de l'espèce humaine (2).

Bergemann a critiqué chez Natorp l'abus de la méthode déductive, et il veut baser son œuvre à lui sur la méthode inductive. Au fond, tous deux aboutissent aux mêmes conséquences : subordination de l'individu à la société et, par conséquent, subordination de la pédagogie individuelle à la pédagogie sociale. Pour aboutir à cette conséquence, tous deux, à des points de vue différents sont partis de ce postulat, indémontré et indémontrable, que par un processus de concentration identique à celui qui préside à la constitution de l'individu, les vies individuelles sont englobées dans l'organisme social.

Examinons ce point de départ chez Bergemann. « C'est, dit-il, une loi fondamentale en biologie que jamais l'individuel ne reste et ne peut rester à l'état isolé ; qu'en vertu d'une loi immanente ou force d'attraction, tout être vivant entre en relation avec un autre être vivant, si intimement qu'ils se fusionnent et donnent naissance à un être vivant nouveau » (3). Sans tenir compte de la différence spécifique des deux domaines, Bergemann transpose cette loi de la biologie inférieure sur le terrain de la vie sociale. Aveuglé par sa mentalité de naturaliste, il ne voit pas la complexité de la vie sociale.

L'organisme social pourtant se différencie des êtres organiques de la nature, en ce que ses éléments constitutifs ont une conscience propre, une vie propre. « Une masse d'hommes, unie par le langage, par les mœurs, par des intérêts nationaux, par l'histoire, n'est pas encore un peuple ; elle ne l'est que lorsqu'elle se conçoit, se considère et se connaît comme peuple » (4). L'organisme vivant résulte d'un complexus de forces ; pour que l'organisme social existe, les forces

(1) *Soz. Päd.*, S. 223.
(2) *Ibid.*, S. 235.
(3) *Ibid.*, S. 192.
(4) Willmann, *Didaktik*, S. 34.

doivent d'abord provoquer un acte de conscience ; sans lui, l'être social n'existe pas. C'est pourquoi la conscience individuelle a pour la collectivité sociale une tout autre signification que l'élément constitutif, la cellule, pour le corps vivant. La cellule est un élément de l'organisme ; la conscience individuelle n'est pas seulement un élément de la collectivité, elle est le foyer qui l'engendre constamment. La cellule par rapport à l'organisme vivant est une unité d'ordre inférieur : elle existe pour l'organisme, l'organisme est son but. Le rapport de l'individu et de la société, au contraire, n'est pas déterminable par une subordination analogue : tous deux existent pour eux-mêmes, nul n'est moyen par rapport à l'autre. Le monde moral a deux sommets : la personnalité individuelle et la société éthico-spirituelle (1).

La mentalité naturaliste de Bergemann l'empêche encore de s'apercevoir que la pédagogie est une science normative et que, par conséquent, c'est contredire à sa nature spécifique que de la baser uniquement sur la biologie.

Au surplus, une lecture même hâtive de son ouvrage fait constater bien vite que, sans le moindre esprit critique, Bergemann a emprunté ses idées aux systèmes biologiques et sociologiques les plus disparates.

7.

L'œuvre de Natorp mérite un examen plus sérieux. Il est indubitable que dans cette œuvre il y a beaucoup à prendre. En prenant pour base l'influence que l'ambiance exerce sur la formation de la volonté, il a réalisé un sérieux progrès sur la pédagogie classique. Ensuite, sa façon de systématiser l'étude de l'éducation de la volonté et ses différents aspects dénote un remarquable esprit de synthèse et de netteté. Enfin, une foule de remarques judicieuses démontrent que Natorp n'est pas seulement un philosophe, mais aussi un pédagogue averti.

Mais ces mérites incontestables ne sauraient masquer l'erreur prin-

(1) Willmann, *Didaktik*, S. 35.

cipielle, qui est à la base de tout le système, la théorie du monisme social.

Cette théorie, on le sait, Natorp la base sur ce qu'il appelle le « principe de la concentration ». « La loi de la concentration est le principe primordial. De même que, dans le monde de l'intelligence, par le fait de l'action et de la réaction, s'établit une unité de compréhension toujours plus profonde et plus large, dans le domaine de la volonté, le même jeu se répète, l'action et la réaction d'une conscience à l'autre doit, par un progrès indéfini, établir une concentration allant de la société extérieure à la société intérieure, de l'hétéronomie à l'autonomie » (1).

Ce « jeu » de concentration est un postulat dont Natorp déduit une série de conséquences, mais dont il ne démontre nulle part le bien fondé.

Le « principe de la concentration » doit expliquer la connaissance, la volonté, la morale et la société. En bonne méthode, une analyse psychologique des actes et des phénomènes serait ici nécessaire. Natorp n'en a cure. « Toute la psychologie moderne a passé inaperçue pour lui » (2).

Ce procédé déductif, exclusivement pratiqué par Natorp, lui a été inspiré par sa philosophie transcendantale. Pour lui, il n'y a qu'une seule réalité, à savoir le moi transcendantal, source des formes *a priori* qui est le noumène, l'Infini, l'Absolu, l'Un. Le monde extérieur et le moi individuel ne sont que des phénomènes. C'est le monde de la contingence, du relatif, de l'antinomie, qui n'a de signification qu'en tant qu'il est orienté vers le but de la conscience transcendantale, qui est l'Idée. La psychologie est impuissante à nous renseigner sur le fond de notre nature, car elle se base sur l'expérience, qui n'atteint que le monde des phénomènes. Particulier et universel, objet et sujet, corps et âme, individu et société et tous les autres termes des antinomies n'ont aucune existence en soi, ils n'ont qu'une valeur abstraite. Dans

(1) *Sozialpäd.*, S. 96.

(2) Dr Bamberger, *Die Sozialpädagogischen Strömungen der Gegenwart*. Bern, Scheitlin, 1906, S. 39.

toutes ces doctrines aprioristes se retrouve la parenté de la spéculation néo-kantienne avec l'école de Hegel ; elle lui reprend le « monisme de la vie sociale ». Le « progrès indéfini » de la concentration n'est pas bien éloigné non plus de l'évolution spontanée de l'Idée absolue (1).

Ces déductions métaphysiques sont le point de départ du système de Natorp. A ce point de vue il doit être mis sur la même ligne que Bergemann. Bergemann part d'une loi biologique ; Natorp d'un principe idéal. L'apriorisme est le même.

Examinons la théorie sociale de Natorp. Si on la considère en elle-même, abstraction faite des formules idéalistes qui l'expriment, il est manifeste que Natorp subordonne l'individu à la société. La seule preuve de fait qu'il allègue, revient en définitive à montrer que l'individu ne devient réellement homme qu'en société. Ce fait est incontestable. La sagesse des siècles l'affirme : *unus homo, nullus homo.* En outre la sociologie objective a montré que le dernier élément de la vie sociale n'est pas l'individu comme tel, mais le dernier groupement social, à savoir : la famille. Mais il ne s'ensuit nullement, comme le veut Natorp, que l'individu soit une abstraction, sans existence propre, et sans lois propres. Le point de vue exclusivement social, pour qui veut étudier la nature de l'individu, est aussi erroné que le point de vue exclusivement psychologique appliqué à l'étude de la vie sociale. Par le fait que Natorp dénie à la psychologie toute valeur objective, il lui est impossible d'atteindre la vie propre de l'individu. La psychologie objective démontre que l'individu a une genèse, un développement, une activité, une vie propres. La philosophie substantialiste enseigne de ce chef que l'individu est une substance, que son principe de vie est une âme substantielle, spirituelle, immortelle. Natorp, au contraire, nie la substantialité de l'individu et ne trouve d'immortalité que dans la société (2). Dès que l'individu a sa vie propre, il ne

(1) Willmann, *Aus Hörs. u. Schulst.*, S. 349. La question de savoir si le monisme peut être le fondement de l'éducation a été très bien étudiée par le Dr Degen : *Kann die monistische Weltanschauung die Grundlage der Erziehung sein?* S. 291-322. Jahrb. der Vereins für christl. Erziehungswissenschaft, IV, 1912.

(2) *Religion*, S. 59-60,

peut plus être question de mettre en parallèle le développement de la vie individuelle et de la vie sociale.

Le point de vue ultra-social de Natorp s'accuse très nettement dans sa théorie de la morale. A ses yeux la morale n'existe que pour la société. « La morale, il est vrai, existe non pour l'individu comme tel, mais pour l'individu membre de la société. Elle n'est pas pour cela illusoire » (1). En soi, la morale est une affaire sociale, et nullement une affaire privée. Le bien en soi ne peut être considéré comme la tâche de l'individu. En vertu de son caractère supra-individuel et infini, il est trop vaste même pour la société empirique dans son acception la plus large » (2). La volonté individuelle, dès lors, n'est morale que dans la mesure où elle collabore aux buts de la société.

Puisque, dans la troisième partie de cette étude, nous aurons l'occasion de nous occuper assez longuement du fondement individuel de la morale et de son fondement religieux, nous pouvons nous abstenir de critiquer Natorp à ce point de vue. Nous ne songeons pas évidemment à nier la portée sociale de la morale, mais la question est de savoir si avant d'acquérir une valeur sociale, la morale n'a pas pour première tâche de régénérer le cœur, le caractère et la volonté de l'individu.

En pédagogie comme en morale, Natorp néglige le point de vue individuel. Nous avons insisté sur les rapports du macrocosme social et du microcosme individuel, et sur la nécessité d'élargir l'horizon de la pédagogie vers les points de vue sociaux, et nous n'avons plus à répéter que la pédagogie doit envisager ses conditions sociales, ses buts sociaux, ses moyens sociaux. Mais chez Natorp le point de vue social absorbe totalement le point de vue individuel. Pour lui il n'y a plus que des « conditions sociales », des « buts sociaux », des « moyens sociaux » de culture et d'éducation. Pour lui l'organisation sociale est l'agent par excellence de la civilisation. Dans la troisième partie de cette étude, nous aurons l'occasion de montrer que l'action

(1) *Religion*, S. 59.
(2) *Sozialpäd.*, S. 99.

sociale, l'accomplissement du devoir social, la création de la « société parfaite », n'est possible que si l'individu se décide à sacrifier ses intérêts propres, à réprimer ses penchants égoïstes. De ce chef la première tâche de la pédagogie est l'éducation et la culture de l'individu. Comme l'individualisme, la conception ultra-sociale résulte d'un exclusivisme erroné.

La pédagogie sociale n'est donc nullement, comme le prétend Natorp, une pédagogie nouvelle ; elle n'ajoute qu'un complément à la pédagogie, tout comme la psychologie sociale et l'éthique sociale complètent la psychologie et l'éthique individuelle (1).

CHAPITRE IV.

Fr. Wilhelm Foerster (2).

1.

Nous avons exposé ailleurs l'évolution des idées principielles de Foerster et les grandes lignes de sa méthode de pédagogie morale. Pour marquer sa place dans le mouvement de la pédagogie sociale contemporaine, retraçons tout d'abord ses vues sur l'éthique sociale, pour caractériser, en second lieu, la méthode d'éducation sociale qu'il préconise.

(1) Dans le même sens se prononce BAMBERGER *(Ouv. cité,* S. 46) : « Natorp's Begriff der Sozialpädagogik ist einseitig. Er berücksichtigt die Individualerziehung nicht. »

Du point de vue de la philosophie de RUDOLF EUCKEN, le Dr KAESTNER a critiqué également la pédagogie ultra-sociale dans son ouvrage : *Sozialpädagogik und Neuidealismus.* Leipzig, Roth, 1907.

(2) FRIEDRICH WILHELM FOERSTER naquit à Berlin, le 2 juin 1869. Son père, Wilhelm Foerster, le célèbre professeur d'astronomie et directeur de l'Observatoire de Berlin, est un des promoteurs de la « Ligue allemande pour la culture morale ». Friedrich Foerster passa par le Wilhelmgymnasium de sa ville natale et fit plus tard des études de philosophie et d'économie à Fribourg en Brisgau et à Berlin. Durant sa vie estudiantine, il fut un propagandiste ardent du mouvement en faveur de la culture morale. A ce moment, il était encore très lié avec les éléments les meilleurs du socialisme. A la mort du professeur Gizycki, en 1894, il fut nommé rédacteur de la revue Ethische Cultur. L'année précédente, il avait été promu au grade de docteur en philosophie avec une dissertation : *Der Entwicklungsgang der kantischen Ethik* (Berlin, Mayer u. Müller, 1894). En septembre 1895, il publia dans sa revue un

De par son éducation familiale, sa participation au mouvement en faveur de la culture morale et ses études universitaires, Foerster se trouvait poussé vers l'étude de l'éthique et particulièrement de la pédagogie morale. L'atmosphère où s'était formé son esprit philosophique, était saturée des principes de la morale sociologique. Durant le rectorat de son père, Wilhelm Foerster, pendant l'hiver de 1891-1892, le professeur Félix Adler, de New-York, était venu à Berlin pour promouvoir le mouvement éthique, qu'une dizaine d'années auparavant il avait suscité dans la capitale du Nouveau Monde. L'idéal, qu'Adler et avec lui tous les membres de la ligue allemande en faveur de la culture morale

article : *Der Kaiser und der Sozialismus*, dans lequel il protesta, au nom de l'idéal socialiste, contre les paroles acerbes que l'empereur avait prononcées contre les socialistes dans son discours aux fêtes commémoratives de la victoire de Sedan. Foerster fut accusé de lèse-majesté et condamné à quatre mois de prison. Cette condamnation brisa sa carrière académique en Allemagne et en 1896 il passa à Zurich, où il passa l'habilitation avec un travail : *Willens freiheit und sittliche Verantwortlichkeit* (Berlin, Dümmler, 1898). En 1901, il obtint également la « venia legendi » à l'école polytechnique de la même ville. Outre ses cours académiques, il se voua à la discussion de problèmes moraux dans des groupements de jeunes gens de tout âge, qu'il avait lui-même organisés à Zurich. Ce fut là la genèse de sa *Jugendlehre* (1904-1909, Berlin, Reimer). Pendant ces années, il fit également des voyages en Angleterre et en Amérique en vue de parfaire ses études pédagogiques et sociales. En 1911 et en 1912, Foerster sollicita du conseil cantonal d'éducation la permission d'étendre son cours de pédagogie morale à la pédagogie dans son ensemble. On la lui refusa. Lassé des attaques sourdes dont les sectaires l'accablaient depuis quelque temps, Foerster démissionna au mois de mars 1912 (Voir Hochland, Februar, Juli 1912). A juste titre, un de ses défenseurs a écrit que « Foerster n'a pas besoin d'un professorat, mais que les chaires de pédagogie ont besoin d'un Foerster » (MAX ETTLINGER, art. Hochland, Juli, S. 496).

Outre les ouvrages précités, Foerster publia successivement : *Aufgaben und Methoden der Charakterbildung in der Schule* (Aarau, Villiger, 1906) ; *Technik und Ethik* (Leipzig, Felix, 1905) ; *Demokratie und Schuldiziplin* (Schweizer Jahrbuch, I, 1906) ; *Schule und Charakter* (Schulthess, 1907-1912 [2]) ; *Sexualethik und Sexualpädagogik* (Kempten, Kösel, 1907-1910 [2]) ; *Christentum und Klassenkampf* (Zurich, Schulthess, 1908) ; *Lebensführung* (Berlin, Reimer, 1909-1911 [2]) ; *Lebenskunde* (Berlin, Reimer, 1909) ; *Autorität und Freiheit* (Kempten, Kösel, 1910-1912 [2]) ; *Die Staatsbürgerliche Erziehung* (Vorträge der Gehestiftung, II. B., 1910, Leipzig, Teubner) ; *Schuld und Sühne* (München, Beck, 1911) ; *Die Dienstbotenfrage und die Hausfrauen* (Zurich, Schulthess, 1912).

ARTICLES : *Der moderne Student und die katholiche Kirche* (Jahrbuch moderner Menschen, 1907) ; *Die pädagogische Unentbehrlichkeit der religiösen Moralbegründung* (Hochland, Kempten, Kösel, Oct. 1900) ; *Aus der Pädagogik eines Afrikaforschers (Ibid.*, Okt. 1912) ; *Sexualethik* (REIN's *Enzyklopäd. Handbuch*, VIII).

A consulter sur Foerster : BÖHM : *Fr. W. Foersters moralpädagogische Ansichten* (Langensalza, Beyer, 1910) ; L. HABRICH : *Fr. W. Foerster, seine Bedeutung, seine Persönlichkeit, seine Schriften* (Zeitschr. für christliche Erziehungswissen-

poursuivaient, c'était d'asseoir la vie morale sur une base indépendante des confessions religieuses, et notamment sur la vie sociale. Dès la fin de son rectorat, son père s'était lancé avec enthousiasme dans le mouvement. A Fribourg en Brisgau, son professeur de philosophie, Aloïs Riehl, l'avait enthousiasmé pour la même doctrine. Durant les années où il rédigea la revue Ethische Cultur et remplit les fonctions de secrétaire de la ligue internationale (1897-1903), Foerster resta le défenseur de la morale sociologique.

Sa culture d'élite, puis le labeur désintéressé qu'il consacra à la revue et à la ligue, avaient trempé les énergies de son âme et discipliné merveilleusement son caractère. En outre, depuis ses premières années de vie universitaire, les figures grandioses des saints du moyen âge, telles que les primitifs italiens les représentent, l'avaient profondément ému. Au cours de ses études philosophiques et historiques, il n'avait pas été moins touché par les grandes figures de l'époque patristique. D'autre part, il avait à lutter contre ceux qui voulaient diriger le mouvement éthique contre la religion et contre l'Eglise (1).

Ces multiples influences le préparaient à envisager la religion d'un autre point de vue, et à apprécier toute sa valeur dans l'éducation de la conscience humaine. De son propre aveu, il fit un grand pas dans cette direction, durant les voyages qu'il fit à l'étranger (1896-1899). Le contact des conflits de la vie réelle bouleversa les conceptions « livresques » qu'il s'était faites de la vie et de la religion.

« Cette étude de la vie réelle et des problèmes concrets de

schaft, April 1911. Paderborn, Schöningh, S. 297-315); Dr G. GRUNWALD : *Foersters Willenspädagogik* (Pharus, 2. Heft, 1911); *Die Münchener katechetische Methode Herbart und Foerster* (Munster, Aschendorf, 1910). Notre article : *L'éthique et la pédagogie morale de Foerster* (Revue Néo-Scolastique de Philosophie, février et mai 1912); FOERSTER : *Lebenserinnerungen und Lebenshoffnungen* (Berlin, Reimer, 1911).

TRADUCTIONS : de *Schule und Charakter* a été publiée une trad. française (Foyer solidariste, Neuchâtel, avec préface de J. PAYOT); une édit. néerlandaise de G. SIMÉONS (Courtrai, Vermaut, 1911). De *Lebenskunde* a paru une traduction française : *Pour former le caractère* (Paris, Fischbacher, 1912). *Sexualethik und Sexualpädag.*, *Christentum und Klassenkampf* ont également paru en traduction néerlandaise par SIMÉONS et Dr W. VAN ALTDORF (Hoogstraten, Van Hoof, 1912).

(1) Prof. WILHELM FOERSTER, *Lebenserinnerungen und Lebenshoffnungen*. Berlin, Reimer, 1911, S. 302.

l'homme vivant, dit-il, est devenue la cause réelle de mon changement intime... Dès ce moment, je commençai à envisager le christianisme d'un autre œil. Jadis, il me semblait étranger à la vie et suranné, et je vis que c'était moi qui avais été alors hors de la vie. Aujourd'hui, je suis profondément convaincu qu'un grand nombre de mes contemporains, s'ils suivaient la même route, l'étude de la vie réelle et de soi-même, parviendraient aux mêmes conceptions que je défends en ce moment. Et ils ne se contenteraient plus du christianisme de nos académiciens modernes, mais à l'aide de la connaissance concrète de l'humain et du trop humain, ils arriveraient à comprendre et à vénérer la grandeur surhumaine du Christ » (1).

La lumière décisive l'attendait à Zurich. La pratique de l'éducation morale des enfants lui fit voir si clairement l'insuffisance des bases purement rationnelles pour la culture du caractère, que de jour en jour il se mit à percevoir davantage la profondeur pédagogique des dogmes religieux et des institutions ecclésiastiques. « Dans mes entretiens avec la jeunesse et spécialement dans mes cours de morale aux jeunes gens de Zurich, dit-il, c'était une de mes premières expériences, souvent renouvelée depuis lors, que le besoin de la maîtrise morale ne se faisait sentir aux cœurs que lorsque je réussissais à l'exprimer en faisant entrevoir le redoublement d'énergie personnelle et vitale que l'empire sur soi réserve à l'âme. Le pédagogue, qui veut tirer de cette expérience toutes ses conclusions, doit inéluctablement retourner à l'éducation religieuse » (2).

Ce manque de réalité, ce verbalisme abstrait dont il a expérimenté l'insuffisance dans l'étude des problèmes capitaux de l'existence, tel est désormais pour Foerster le thème de toute son œuvre critique. « L'homme moderne s'est éloigné de la religion, parce qu'il s'est éloigné de la réalité » (3). D'un bout à l'autre de son œuvre, il n'a cessé de stigmatiser la crédulité avec laquelle ses contemporains écoutent des théoriciens qui, au nom de méthodes et de connais-

(1) Neue Wege, Maiheft, 1910.
(2) Hochland, Okt. 1908, S. 32.
(3) *Aus der Pädagogik eines Afrikaforschers.* Hochland, Okt. 1912, S. 86.

sances pretendûment scientifiques, se posent en législateurs suprêmes de la vie religieuse et morale. « C'est une illusion remarquable de l'homme moderne, dit-il, que les réponses définitives aux problèmes capitaux de l'existence et de l'éducation, il les attende des savants de cabinet. Aujourd'hui, le savant le plus étranger à la vie prétend, à l'aide de sa méthode scientifique, nous donner une philosophie de la vie, ce qui jadis était le fruit de luttes intérieures ardentes et d'une connaissance profonde de soi-même » (1).

2.

Ces réflexions, grâce auxquelles Foerster s'est d'abord dépris de ses propres illusions, lui fournissent ses principes fondamentaux pour la solution de ce qu'il appelle le « problème critique de la morale » (2).

Ce problème consiste dans la recherche des conditions psychologiques indispensables à la connaissance des vérités morales. Dans toutes les sciences nous avons aujourd'hui des règles de méthode, fixant les moyens d'investigation et les sources d'erreurs. Pour être pris au sérieux dans un domaine quelconque du savoir, il faut qu'un auteur étudie à fond son sujet et mette à contribution les travaux de ses prédécesseurs. Seul le domaine moral et religieux est livré à toutes les fantaisies. Chacun s'arroge le droit de parler et d'écrire sur ces sujets et d'avancer de nouvelles théories, sans étude préalable, sans expérience, sans aptitudes et sans culture spéciales. De ce chef, les questions capitales de la vie sont exposées à devenir la proie du dilettantisme le plus absolu.

Cette question des compétences doit, d'après Foerster, faire l'objet des prolégomènes de l'éthique. La morale s'attache à approfondir la vie intérieure de l'homme ; il en résulte qu'elle impose à ceux qui veulent la cultiver à bon escient des conditions psychologiques beaucoup plus complexes et plus difficiles à remplir que celles que requièrent les sciences naturelles et historiques.

(1) *Aus der Pädagogik eines Afrikaforschers*, S. 84.
(2) Voir *Autorität u. Freiheit*, S. 1-122.

Pour faire une étude objective des actions humaines, il faut qu'à travers l'expérience de la vie réelle où les connaissances morales s'élaborent, l'individu conserve sa liberté vis-à-vis de ses passions et des attraits du monde extérieur. On a depuis longtemps noté la disproportion qui existe entre le progrès des sciences naturelles et mathématiques, d'une part, et le progrès moral, d'autre part. C'est que, en matière éthico-religieuse, l'homme se trouve aux prises avec ses instincts élémentaires, avec ses appétits insurgés tôt ou tard contre la réalisation de l'idéal moral. Pour avancer, il faut se sacrifier ; la réalité morale est taillée à même notre chair ; toute conclusion exige des sacrifices, toute conséquence suppose un triomphe du caractère sur la nature sensible. Seules la maîtrise de soi et l'abnégation sont à même de nous conduire à l'intelligence des vérités capitales et des principes fondamentaux qui doivent illuminer notre vie ; la connaissance objective des faits et l'élaboration des règles de la conduite est le fruit d'une lutte menée contre la domination de notre moi égoïste. En matière morale les grandes clartés ne rayonnent que sur les hauteurs où triomphe l'esprit d'abnégation. L'isolement de la raison raisonnante est une de ces abstractions dont le XVIIIe siècle a saturé l'atmosphère psychologique, et il est étonnant que le XIXe siècle, qui a dépensé tant d'efforts pour tâcher de réduire les phénomènes mentaux à des processus matériels, n'ait pas davantage insisté sur la dépendance de la raison individuelle vis-à-vis des appétits sensibles. Les philosophes anciens comprenaient mieux que la solution des grands problèmes de la vie présuppose la soumission de notre nature inférieure ; aussi leurs disciples se voyaient-ils imposer une épreuve d'ascétisme préparatoire à l'initiation aux grandes vérités.

Il est d'expérience journalière que, chez la plupart des individus, les forces élémentaires dictent la loi, ou exercent au moins une influence très étendue et très profonde. S'il y a une conclusion à tirer de ce fait, c'est que la masse des hommes est impuissante à extraire, de la seule raison individuelle, le trésor des vérités morales et religieuses.

Et que l'on ne dise pas que l'individu trouve dans sa conscience

une lumière et un guide. Il importe d'inculquer à l'homme la conviction que la voix divine est perceptible dans les profondeurs de la conscience personnelle. *Quidquid fit contra conscientiam, aedificat ad gehennam.* Mais, d'autre part, à moins de s'obscurcir et de s'égarer, la conscience personnelle doit être sans cesse illuminée, corrigée, rappelée au droit chemin, par le contact avec les vérités traditionnelles. La « raison » et la « conscience » ont besoin d'être éduquées, épurées, libérées, mises en rapport constant avec la sagesse supra-individuelle.

Ces considérations permettent de pénétrer le secret des natures géniales et de saisir la raison de leur aptitude exceptionnelle à la connaissance de la vie. Au-dessus de toute discussion sur la nature du génie se trouve le fait que l'homme ordinaire est égocentrique, tandis que, comme l'a dit Schopenhauer, l'homme de génie est excentrique, c'est-à-dire que, dominant ses appétits inférieurs, complètement abandonné à la volonté divine, maître de l'énergie spirituelle qui surabonde en lui, l'œil clair de l'intelligence fixé sur son objet, il est capable d'une conception désintéressée de la vie. C'est là l'état d'âme ordinaire des héros religieux ; ils voient la vérité en face, et la proclament avec le plus profond désintéressement. N'est-il pas naturel, dès lors, que les vérités, perçues d'une telle hauteur, dépassent infiniment l'horizon de l'intelligence ordinaire? Tout au contraire, l'homme ordinaire, toujours tenté de ramener toutes choses à lui-même, n'a qu'un horizon borné où se reflètent ses préférences personnelles. C'est pourquoi les hommes se comprennent si peu entre eux : l'égoïsme habituel empêche le valide de comprendre le malade, le riche de comprendre le pauvre, l'homme de comprendre la femme, les parents même de comprendre leurs enfants. Résumant ces différents points de vue, Foerster écrit, à juste titre, que « la véritable liberté de penser ne consiste pas à s'émanciper des opinions des autres, mais à se libérer de l'étroitesse de son propre esprit » (1).

L'état d'âme égocentrique constitue également un obstacle à la

(1) *Aut. u. Freiheit*, S. 15.

connaissance de soi-même. Nulle part peut-être l'ingérence de la vie volitive dans le domaine intellectuel ne s'accuse plus nettement que dans l'opinion que nous avons de nous-mêmes. Les passions, la vanité, la légèreté, la nonchalance énervent, déforment, colorent de toutes manières la vision que nous avons de notre individualité ; et cependant le « connais-toi toi-même » est un adage fondamental de la vraie science morale.

L'extrême difficulté où nous sommes de réaliser ces conditions, ont fait surgir de tout temps deux conceptions de vie, l'une et l'autre très dangereuses : l'idéalisme fermé au sens du réel, le réalisme dépourvu de liberté intérieure.

L'idéalisme présente un idéal élevé, mais faute de connaître notre nature avec ses lacunes, ses faiblesses, ses penchants mauvais, il nous berce d'illusions sur nous et sur les autres, nous met dans l'impossibilité de découvrir la voie concrète de l'idéal entrevu et nous expose à nous arrêter devant des obstacles dont nous ignorions l'existence ou l'importance. Emerson et Nietzsche, natures nobles et fines, ont ainsi conduit à leur perte tous ceux qui les ont pris pour guides. Schopenhauer représente, par contre, le type réaliste : il détaille d'un scalpel, auquel rien n'échappe, la perversité de la nature, si dominatrice chez la plupart des hommes, mais ce tableau ne dégage qu'une impression d'antipathie et d'aversion pour l'humanité.

Seul le Christ nous apprendra à vivre la vie réelle avec les hommes réels et en les aimant d'un amour durable et efficace. Le Christ ne se leurre pas d'illusions. Il sait ce qui est dans l'homme, Il prévoit la trahison ; les hosannas ne le trompent pas. Il meurt cependant le pardon sur les lèvres ; Il vit avec les hommes réels, mais sa personnalité s'alimente aux sources de la spiritualité la plus sublime. Quiconque veut élever la voix avec succès, en ces délicates matières, devra toujours se mettre à l'école du Christ !

Il est bien vrai que notre culture morale, pourtant de plus en plus séparée de la croyance au Christ, ne s'est pas effondrée. C'est que la morale indépendante n'a pas encore donné tous ses fruits, et qu'en dépit de toutes les théories, la pratique morale contemporaine est

encore fortement influencée par la tradition et l'éducation première. Elle vit encore des fruits de l'arbre abattu. Nietzsche a mis ses contemporains face à face avec cette contradiction flagrante : vous avez rejeté le dogme religieux, dit-il, mais vous vous êtes cramponnés au dogme moral. Votre éthique n'est qu'une forme scientifique de votre foi en la morale traditionnelle. Ce qu'il y a de meilleur en nous nous a été transmis par hérédité ancestrale. « Le soleil s'est déjà couché, mais, quoique vous ne le voyiez plus, le ciel de votre vie est encore tout illuminé de ses rayons. Dieu est mort, mais les hommes ne savent pas encore ce qui s'est passé, ils ne soupçonnent pas tout ce qui s'écroule avec cette foi en Dieu. Cet événement inouï n'est qu'à mi-chemin. Pour voir l'éclair et la lumière des astres, pour entendre le tonnerre, pour comprendre les grands faits de l'histoire, il nous faut du temps ». Seul, Nietzsche, a été conséquent ; il a cité la morale courante à la barre de sa critique inexorable, tandis que les autres prétendaient faire de la morale un terrain d'entente, où les philosophies diverses pourraient se réconcilier. Rien qu'en éthique sexuelle (1) les divergences seront sous peu beaucoup plus accentuées dans le domaine moral qu'elles ne le sont sur le terrain dogmatique. Elles dévoileront les monstrueuses conséquences auxquelles l'homme aboutit quand il ne veut reconnaître d'autre guide que ses préférences personnelles.

Le principe d'autorité n'est-il pas inconciliable avec l'autonomie de la personnalité ? On voudrait que sans connaissance de soi, sans humilité, sans purification morale de l'homme tout entier, la raison individuelle soit capable de comprendre les vérités sublimes. Mais la plupart des grandes vérités sont en opposition directe avec notre mentalité ; elles ne sont jamais un écho de nos idées personnelles. Les raisons du prétendu conflit qui sépare le christianisme et l'époque moderne, ne sont pas dans le christianisme, mais dans les lacunes et les défaillances de notre volonté et de notre conduite. L'humilité nous apprendrait à incliner devant le Christ une personnalité dont l'autonomie est inconciliable avec le christianisme. Il faut savoir dire : *Credo*

(1) Voir les théories dans *Sexualethik u. Sexualpädagogik*.

ut intelligam, et perdre la foi en nous-mêmes pour apprendre la vérité du Christ. Ce n'est pas sacrifier notre raison, c'est sacrifier notre présomption.

3.

Ces vues, Foerster les a appliquées à tous les courants de morale contemporains et spécialement à la morale sociologique. Il n'a pas de peine à montrer que, sur le terrain de la théorie et de la pratique, la morale sociologique n'est qu'une forme mal déguisée de cet idéalisme, fermé au sens du réel, dont nous avons parlé tantôt.

Les thèses fondamentales ne sont pas scientifiquement démontrées, mais reposent en dernière analyse sur des postulats, que seule la tradition fait encore passer en axiomes. D'autre part, les faits aussi commencent à donner raison à ces vues. Prenons quelques exemples concrets : à première vue il paraît aisé d'asseoir sur l'observation sociologique le principe fondamental de l'inviolabilité de la vie individuelle. Il est facile de démontrer, en effet, qu'une société où l'on s'entretue est condamnée à la dissolution. Mais si l'on prend la vie réelle avec ses exigences et ses conflits concrets, l'intelligence seule admettra bien vite une foule d'exceptions. Le précepte « tu ne tueras point » empêche souvent des actes qui, pour nous et pour les autres, présentent des avantages incalculables, sans qu'il nous soit possible de mesurer les ravages qu'ils causeront dans notre caractère. Dans combien de cas, une vie inutile serait éliminée sans grande peine, pour faire place à des existences pleines d'avenir ! Une série d'auteurs : Ostwald, Haeckel, Forel prônent l'élimination des anormaux, des faibles, des incurables ! (1) Les attaques d'Ellen Key, Forel, Ehrenfels contre la mono-

(1) « Man stelle sich vor, was alles geschehen würde, wenn die Tötung schwächlicher und defekter Kinder freigegeben würde. Zweifellos gibt es Kinder, denen damit eine Wohltat erwiesen würde, und doch muss ihr Leben absolut geheiligt werden, denn zu viel Menschen haben ein selbstsüchtiges Interesse an der Beseitigung irgend eines Kindes, als dass man sie in eine so furchtbare Versuchung bringen dürfte. Und welche auflösenden Konsequenzen hat die Entheiligung des Menschenlebens auf einem Gebiete sofort für alle andern Gebiete : die Beseitigung von Kranken und Altersschwachen wäre dann der nächste Schritt... Forel u. a. sehen nicht, dass die Fürsorge für diese Verkümmerten auch eine Fürsorge für die Normalen

gamie, prouvent que les problèmes de la morale sexuelle ne se résolvent pas par la seule observation. Ces faits démontrent à l'évidence que la nécessité et la valeur intrinsèque d'un principe moral ne sont pas toujours susceptibles d'une démonstration méthodique !

Mais l'erreur de la morale sociologique s'accuse avant tout sur le terrain pratique. Elle ignore la véritable nature du cœur humain. La grande illusion, dont elle se nourrit, c'est qu'elle croit la justification des principes moraux pour l'intelligence identique à la justification de ces mêmes principes pour la volonté. « Ce qui intéresse et satisfait éminemment l'intelligence, dit Foerster, peut énerver, étouffer, ou du moins négliger les facultés émotives qui sont les ressorts de la volonté. Un exposé très intéressant et très fouillé du sacrifice et de la maîtrise de soi, envisagés comme besoins sociaux, peut cependant être entièrement incapable de suggérer à l'homme la résolution et l'énergie nécessaires à la maîtrise de soi la plus infime, de lui donner la force qu'il faut pour endurer le chagrin, la méconnaissance et l'indigence, pour regarder la mort en face, pour suivre les devoirs de sa conscience » (1). Fonder intellectuellement la morale c'est ramener ses lois à leurs motifs, en réduisant ceux-ci à leur plus simple expression, à leur fond essentiel. Quant aux mobiles volontaires de l'activité morale, au contraire, ils s'alimentent aux sources les plus profondes de la vie spirituelle, ils trouvent leur énergie dans les aspirations intimes de l'âme à vaincre ses penchants égoïstes, dans les espérances d'outre-tombe. Ces sources, ces aspirations, ces espérances, la religion seule, ses dogmes, ses leçons, ses exemples, ses symboles, ses paraboles, sa discipline, sont capables de les entretenir et de les enrichir. Faire abstraction de ce point de vue, c'est agir comme un fiancé qui se préparerait au mariage en lisant la *Métaphysique de l'instinct sexuel* de Schopenhauer et apprendrait là,

ist... Würde solcher Töten freigegeben, so würde eine *Rückbildung und Verkümmerung der Normalen* die Folge sein — und zwar vor allem durch die Konsequenzen, die aus solcher Freigabe folgen würden : Warum sollte man dann nicht auch *moralisch* verkrüppelte Kinder töten dürfen, die sich selbst und anderen doch unvergleichlich mehr zur Last sind, als die bloss psychisch abnormen Geschöpfe ? » *Christentum und Klassenkampf*, S. 209-210.

(1) *Die pädagogische Unentbehrlichkeit der religiösen Moralbegründung.* Hochland, 1. Oktober 1908, S. 31.

que les sentiments d'amour et les émotions sexuelles ne sont que des appâts dont la nature se sert pour imposer aux individus le soin des intérêts de l'espèce. Dans son ouvrage célèbre *Les fondements de la croyance*, M. Balfour part des mêmes considérations. « Kant, dit-il, compare la loi morale au ciel étoilé ; le matérialisme serait conséquent s'il la comparait aux ailes de défense que porte le dos du hanneton. Mais comment cette conception de l'éthique conservera-t-elle sa sublimité dans les cœurs de ceux qui en connaissent la généalogie dans tous les détails ? Si, d'une part, on nous parle de la majesté du devoir et que, d'autre part, on nous dise que ces sentiments et ces convictions ne sont que des stratagèmes par lesquels la nature insère dans l'organisme la garantie de la conservation de l'espèce, alors pour une grande part l'influence de cet enseignement éthique doit nécessairement s'évanouir. »

Ainsi, en dépit des connaissances scientifiques sur lesquelles Spencer assied nos devoirs moraux, en dépit des clartés dont il baigne les motifs de notre conduite, on a l'impression, quand on a lu son livre, que le sentiment du devoir en sort plutôt énervé que fortifié. Le sentiment moral est inséré dans notre conscience scientifique, mais nous ne sentons plus aucune impulsion enthousiaste à le servir et à nous sacrifier pour lui. Il ne faut pas de vastes connaissances sociologiques pour comprendre les conséquences de nos actes dans l'organisme moral. Mais pourquoi sommes-nous obligés de réprimer nos appétits individuels, de renoncer à nos intérêts propres dans l'intérêt de l'ordre social ? Ne voyons-nous pas que tout le monde tâche de passer la vie en se souciant le moins possible des intérêts de la collectivité ?

La « reconnaissance à l'endroit de l'humanité », le « culte de l'humanité » ne sauraient fournir un point d'appui à l'activité morale. Si le passé nous a légué des conquêtes, il nous a aussi légué des charges ; il a travaillé pour lui-même. La plupart des hommes actuels aussi travaillent pour eux-mêmes, et souvent encore à nos dépens. L'amour est naturel à l'homme ; mais l'égoïsme, la nervosité, la colère, la sensualité le sont également. Pour faire régner l'amour, il faut abattre les autres

passions, que le contact avec le prochain éveille et stimule dans les consciences, il faut ouvrir à l'homme la perspective d'une fin supérieure, qui soit à même de lui inspirer le sacrifice de nos penchants égoïstes. « Aimer les hommes pour Dieu, dit Nietzsche, a été jusqu'ici le sentiment le plus sublime atteint par le genre humain ». Le « culte de l'humanité » est incapable d'inspirer la conduite morale de l'homme. Quand on envisage le monde comme l'envisagent ceux qui prônent ce culte, qu'est-ce que l'histoire de l'humanité sinon un épisode plus ou moins long de l'évolution d'une des planètes les moins importantes, une bulle d'écume sur l'Océan ? Alors que la science moderne de la nature a réduit aux proportions d'un phénomène insignifiant la vie terrestre de l'homme, où celui-ci trouverait-il la force de dompter les passions qui s'agitent en lui, petit être perdu au milieu d'un univers dominé par des lois d'airain, s'il ne la trouve pas dans la destinée éternelle qui le relie à un monde supérieur ? La religion chrétienne seule a harmonisé les exigences sociales de l'homme avec ses aspirations les plus profondes à la liberté intérieure ; elle seule a harmonisé la vie individuelle et la vie sociale. C'est ce que saint Paul a voulu signifier quand il disait que le christianisme a mis fin à la servitude de la loi. L'éthique sociologique n'est qu'une forme scientifique de cette servitude de la loi. Elle parle à l'homme de nécessités sociales, — la religion, au contraire, lui parle de sa propre nature, de son origine supérieure, des énergies latentes de sa vie spirituelle et éveille en lui le désir ardent de la liberté parfaite, comme couronnement de la vie morale (1).

L'expérience personnelle de Foerster vient avantageusement consolider ses considérations objectives. « Le fondement concret de l'éthique au point de vue sociologique et positif, écrit-il, a su éveiller mon intérêt à tel point que, durant plusieurs années, j'en ai suivi le mouvement, que j'ai tâché d'approfondir point par point les vues générales de Comte et de Spencer, et que j'ai exposé en plusieurs cours la fonction biologique et sociale des énergies morales. A mesure que je me suis adonné à cette tâche, j'ai senti de plus en plus la désillusion

(1) *Jugendlehre*, S. 147.

s'emparer de moi, relativement à l'idéal et au devoir moral, et j'ai vu le besoin de chercher des inspirations plus profondes que celles que la conception scientifique est à même de nous procurer. J'ai remarqué que ceux qui croyaient à la morale scientifique en tant qu'elle doit supplanter l'éthique religieuse, ou bien n'avaient pas trouvé le temps de vivre cette conception dans toutes ses conséquences, ou bien vivaient encore inconsciemment de toute l'inspiration et de toute l'onction dont leur éducation religieuse avait su envelopper leur idéal moral » (1).

4.

Cette impuissance radicale de la morale sociologique est grosse de conséquences quant au rapport de la morale et de la religion avec la vie sociale et spécialement avec la question sociale d'aujourd'hui. En effet, s'il est établi que l'homme trouve l'inspiration de sa conduite morale, non dans les intérêts de la société, mais dans les intérêts supérieurs de son âme, on doit en conclure avec la tradition que la personnalité est le pivot de toute vie collective, et que la religion constitue la force dynamique de l'organisme social.

« Il n'y a pas de véritable amour sans grands sacrifices, il n'y a pas de vraie communauté sans grande abnégation, pas de rénovation de la société sans une lutte héroïque contre l'égoïsme » (2). Le sentiment de la responsabilité, le gouvernement de soi-même, la répression des penchants égoïstes et tous les facteurs de la culture intérieure sont les conditions fondamentales de la culture sociale. A ce titre, il est vrai de dire que notre pouvoir social est exactement mesuré par notre pouvoir sur nous-mêmes, qu'il nous faut chercher en nous-mêmes les éléments de la question sociale.

Malgré toutes ses prétentions à une solution radicale du problème social, le socialisme reste à jamais une théorie superficielle, parce que la réorganisation sociale, dont il escompte la solution définitive, ne

(1) *Die Unentbehrlichkeit* u. s. w., S. 32.
(2) *Sexualethik u. Sexualpädagogik*, S. 172.

met pas la cognée à la racine du mal. De ce chef, il constitue une des formes les plus dangereuses de l'utopisme social. Les grands réformateurs, au contraire, ont proclamé que les maux de la société ont leurs racines les plus profondes dans les vices des individus, de sorte que la rénovation sociale n'est possible que par le renouvellement individuel. Toute organisation sociale féconde et durable présuppose des caractères organisés, des volontés énergiques, des consciences pures, des responsabilités éduquées, bref, une culture morale de toute la personnalité humaine. Si, d'une part, il est indubitable que le socialisme a travaillé énergiquement l'esprit des masses, d'autre part, il est indéniable aussi que tous les motifs et tous les arguments, qui lui ont valu cette influence, s'inspiraient inconsciemment des principes du christianisme. Ce qu'il a réellement produit, il l'a produit en dépit de son élément marxiste, en dépit de sa doctrine sur l'évolution sociale, en dépit de son matérialisme historique, en dépit de la lutte des classes (1). Ses propres principes, sa conception abstraite et mécanique de la vie, la misanthropie profonde que cache l'apparente philanthropie de son programme, tout cela a créé dans l'armée prolétarienne plus de ferments dissolvants que d'énergies vraiment sociales (2).

Assurément, l'avenir verra des modifications dans le rapport actuel du capital et du travail, une extension de plus en plus large de la législation sociale, un développement intense des corporations et des œuvres sociales. En ce sens, la solution de la question sociale ira de pair avec une série de réformes sociales. Mais ce serait totalement se méprendre sur le sort de cette évolution dans l'avenir, que de considérer les réformes sociales en soi comme les causes qui produiront un nouvel ordre de choses. L'organisation extérieure n'est que le reflet de l'organisation intérieure des consciences et des cœurs ; elle n'en est pas la cause mais l'effet ; par conséquent, elle ne saurait être le point de départ ou la base, mais le terme et le couronnement de

(1) *Christentum u. Klassenkampf*, S. 119.
(2) *Ibid.*, S. 49.

l'action sociale. L'histoire des transformations sociales nous en donne la preuve : le développement de la démocratie moderne est à ce titre du plus haut intérêt. « Comme tous les mouvements sociaux qui l'ont précédée, la démocratie est un produit direct du changement des caractères, de l'approfondissement et de l'affirmation des sentiments altruistes, bref, du même système éthique qui, autrefois, a aboli l'esclavage et la féodalité. Dix-neuf siècles de christianisme ont saturé notre vie, ont rempli notre atmosphère psychologique, et ont pénétré toute la vie sociale. Au cours des siècles, il s'est créé un fonds immense d'altruisme, un patrimoine de sentiments humanitaires qui, depuis le christianisme, a été le produit le plus caractéristique de notre système social... La cause du peuple n'a pas été gagnée dans la rue, mais dans les cœurs de l'aristocratie. Toute la législation sociale a été une série de concessions sollicitées et obtenues par la partie qui, en vertu de sa position, était indubitablement la plus faible » (1).

De négliger le facteur moral de la vie sociale est l'erreur capitale du socialisme (2). Il refuse de voir dans la régénération spirituelle la condition de la vraie réforme sociale (3). Seul le christianisme pénètre jusqu'au cœur du problème social en ce qu'il nous montre la racine des imperfections, des misères, des haines sociales, dans l'égoïsme des passions, dans l'aboulie de la volonté, dans la dépravation des cœurs, dans la faiblesse des caractères. En fait, c'est en travaillant les consciences, les cœurs et les volontés, qu'il a été l'agent du plus grand changement qui se soit produit dans les sociétés humaines (4).

Pour le christianisme, la question sociale est donc essentiellement une question personnelle, une question morale, une question religieuse.

C'est à cette source que Foerster a puisé sa propre doctrine. A ses yeux, une démocratie éthique n'est possible que sur un fonde-

(1) Idées développées par Benjamin Kidd dans *Social Evolution* (London, Macmillan, 1906), dont Foerster, en ce point surtout, s'est approprié les principes. Voir notre étude sur *Benjamin Kidd* dans la Revue Néo-Scolastique de Philosophie, août 1910, p. 397.

(2) *Christentum u. Klassenkampf*, S. 101.

(3) *Ibid.*, S. 24.

(4) *Ibid.*, S. 24-25.

ment éthique (1). De ce chef le mouvement ouvrier, pour être utile, doit devenir un mouvement principalement moral et religieux (2). La grande lacune de l'action sociale est qu'elle manque d'un idéal élevé de culture personnelle (3). A ce titre, la question sociale est avant tout une question d'éducation et principalement une question d'éducation morale. « Plus on appréciera les facteurs éthico-spirituels de la guérison sociale, plus on devra reconnaître que l'éducation doit être mise à l'avant-plan de toute réforme sociale » (4). En ce sens doit s'entendre le principe central de son œuvre que « l'âme de toute amélioration sociale est l'amélioration de l'âme individuelle » (5).

5.

Ce serait se méprendre du tout au tout sur les vues de Foerster, que de croire qu'il n'apprécie pas à sa valeur l'action sociale extérieure ou la multiplication des œuvres sociales proprement dites. La seule idée qu'il veut mettre en lumière, c'est que partout et toujours l'œuvre sociale, si nécessaire soit-elle, doit être subordonnée à l'œuvre capitale, à savoir à la régénération de l'âme par une éducation appropriée. Dans l'élan de l'action sociale, de la réforme des autres, on a perdu de vue que la réforme de soi-même est le fondement indispensable à toute rénovation sociale. Ce manque d'éducation personnelle, cette négligence de la culture intérieure, est la grande lacune que Foerster veut signaler et combler.

Pour Foerster, l'éducation sociale est donc avant tout l'éducation de soi-même, l'émancipation de la conscience et du cœur de tous les penchants égoïstes, la régénération de la volonté, en un mot, l'affermissement du caractère. L'éducation sociale contemporaine, par contre, s'est trop exclusivement donné pour tâche d'adapter l'homme à la soli-

(1) *Christentum u. Klassenkampf*, S. 129.
(2) *Ibid.*, S. 131.
(3) *Lebensführung*, S. 226.
(4) *Sexualethik und Sexualpädagogik*, S. 50.
(5) *Ibid.*, S. 113, en note. *Schuld u. Sühne*, S. 121.

darité sociale, de faire de lui un membre actif de la société.. Cette tendance est erronée, parce qu'elle néglige un élément intégrant de toute éducation. En vertu du dualisme de la nature humaine, toute culture comporte nécessairement un élément positif, qui consiste à éveiller et à développer l'énergie d'action, et, d'autre part, un élément négatif, qui consiste à cultiver l'énergie d'inhibition. C'est ce dernier élément qui a été presque totalement négligé. Il est indubitable qu'en vertu de sa nature sociale, l'homme doit être éduqué pour la société, et à ce titre ses tendances, ses aptitudes, ses énergies sociales doivent être développées, mais il n'est pas moins manifeste, d'autre part, que les aspirations supérieures de la personnalité humaine trouvent dans les instincts sociaux des ennemis redoutables, dont elles doivent s'affranchir. La vanité, l'ambition, le respect humain, l'usage et la coutume, la mode, l'opinion, les suggestions du milieu, en un mot les contagions de la collectivité sont des obstacles qu'il s'agit de surmonter pour jeter les bases véritables d'un caractère indépendant. « On parle souvent avec dédain de la « contrainte sociale » du passé, sans se dire que les entraves les plus puissantes à l'autonomie ne consistent pas dans les prescriptions extérieures, mais dans l'état de suggestibilité où nous sommes par rapport à l'influence collective des passions, des jugements et des préjugés de la foule... On n'imagine pas combien rares sont les hommes qui savent être seuls de leur avis, combien puissant est le besoin d'être approuvé par son entourage, ni tout ce qu'on est prêt à sacrifier pour cette approbation... Chacun peut constater jusqu'où monte le tribut d'adaptation qu'il paye au milieu social dans lequel il se trouve momentanément » (1). C'est ce que Nietzsche exprime par l'aphorisme : La vie en commun rend commun (Gemeinschaft macht gemein).

En ce sens on peut dire que l'éducation sociale doit être avant tout une éducation, une ascèse antisociale, une lutte intérieure contre la domination de nos instincts sociaux, un combat, qui nous délivre de la puissance tyrannique de la collectivité, qui nous isole de la société et suscite en nous l'amour de la liberté, de l'indépendance,

(1) *Schule u. Charakter*, S. 156.

de l'autonomie et la responsabilité à l'égard d'un idéal de vie personnelle supérieure. Le christianisme a discerné ce grave danger de l'influence de la collectivité sur l'individu, et, de ce chef, il a mis tous ses soins à fortifier l'individu contre les suggestions de son ambiance sociale. « Vous fûtes rachetés à grand prix, ne vous faites pas les serviteurs des hommes », dit saint Paul. « Il faut obéir à Dieu, plutôt qu'aux hommes » a été le principe qui, dès l'origine de l'ère chrétienne, a fait prévaloir les biens éternels de la conscience et de l'âme contre l'idéal éphémère de la mode.

Seuls les esprits superficiels ne parviennent pas à comprendre la portée sociale immense de cette culture qui, en apparence, doit réprimer et étouffer les tendances sociales de la nature humaine. A mesure que l'éducation de la volonté préoccupe davantage l'esprit de nos contemporains, la nécessité de l'ascétisme chrétien a vu surgir des défenseurs. Paul Dubois dans l'*Education personnelle*, Paul Levy dans l'*Education rationnelle de la volonté*, J. Payot dans l'*Education de la volonté,* n'ont pas craint de reconnaître que le gouvernement de soi-même ne se conquiert que par la lutte contre les passions, que le développement de la personnalité n'est possible que par la répression des appétits individuels. Tôt ou tard on devra reconnaître que, de même que l'éducation de la personnalité ne s'obtient que par la lutte contre les instincts individuels, de même l'éducation sociale n'est possible que par l'empire sur les instincts sociaux. On rapporte, qu'après son repas, Comte avait coutume de prendre un morceau de pain sec, pour penser à ceux qui n'en ont pas. Cette coutume de Comte peut symboliser l'éternelle signification sociale du principe ascétique. La satisfaction illimitée de nos besoins et de nos passions individuels doit nous mettre en conflit avec les bases mêmes de la société. Pour avoir la liberté de penser aux autres, il faut, par des exercices réitérés, nous affranchir de la tyrannie de nos caprices et de nos passions. Celui qui est l'esclave de ses propres passions ou qui n'est que l'écho de la société, vit entièrement aux dépens du capital moral, qui est le fondement de la vie sociale. Au contraire, celui qui en soi-même domine les passions qui menacent sans cesse de troubler la paix et l'ordre social et qui,

par son exemple, incite les autres à renoncer à toutes les satisfactions matérielles pour l'amour des biens spirituels de l'âme, est seul à même de rendre quelque chose à la société. Seul l'homme libre peut agir « socialement ». « Dans l'affermissement du caractère se trouve la seule garantie contre la poussée à l'adaptation sociale, qui est un élément de dépravation pour l'âme » (1).

Toutes ces considérations doivent nous mettre en garde contre l'estimation exagérée de l'action sociale immédiate, qui, trop souvent, n'est qu'un épanchement de vanité et d'égoïsme, alors que les actions les plus fécondes pour la vie sociale s'accomplissent le plus souvent bien loin du tourbillon du monde, dans des œuvres qui ne semblent avoir aucun rapport avec la vie sociale. Dostojewsky a dit que « celui qui ne comprend pas le moine, ne connaît pas le monde ». Dans le monde moral, en effet, l'action se fait à distance. L'exemple de saint François d'Assise a soulagé la misère de milliers de nécessiteux, a ruiné l'égoïsme de milliers de riches, a suscité dans des âmes innombrables le désir des biens supérieurs de l'âme ; son amour de la pauvreté n'a pas seulement été un trait d'une vie sublime, mais un facteur social, dont l'influence travaille encore la conscience sociale contemporaine.

Dans *L'Ecole et le Caractère* Foerster a montré que, dans l'intérêt d'une solide culture physique, intellectuelle, esthétique et professionnelle, la formation du caractère doit être la préoccupation centrale de l'éducateur. Nous voyons ici que, du point de vue de la psychologie de l'action sociale, la formation du caractère est la base indispensable de l'éducation sociale. L'éducation personnelle et l'éducation sociale ont par conséquent une même base. « L'ennoblissement de l'individu est la pierre angulaire de tout vrai progrès de la civilisation, et tout ce qui se fait aux dépens de cet ennoblissement intérieur est bâti sur le sable mouvant » (2). Par le fait même s'éclaircissent les vues de Foerster sur la pédagogie sociale. « Il est certain, dit-il, que la pédagogie sociale ne peut être qu'une partie de la pédagogie, et que notre époque a trop

(1) *Lebensführung*, S. 225.
(2) *Jugendlehre*, S. 65 (note).

exclusivement mis à l'avant-plan les sanctions sociales de la vie morale » (1).

6.

Mais quoique l'éducation sociale ait comme base l'éducation du caractère, elle n'est cependant pas que cela. Jusqu'ici nous n'avons parlé de l'éducation sociale qu'au point de vue négatif ; il nous reste à la considérer maintenant au point de vue positif, quant à la culture de l'énergie d'action. Il ne suffit pas de pouvoir et de vouloir aimer son prochain, il faut tout d'abord le connaître. En ce sens l'éducation sociale est une question d'enseignement.

Si, d'une part, Foerster a marqué énergiquement l'orientation antisociale de l'éducation, d'autre part cependant, il proclame que le point de vue social n'occupe pas encore dans notre culture la place qui lui revient. « L'absence d'orientation sociale chez la jeunesse, dit-il, est une lacune non seulement dans notre culture morale, mais dans toute la culture générale contemporaine » (2). Mais, avec Willmann, il est d'avis que la nécessité de cette orientation sociale n'implique nullement l'introduction de nouvelles branches d'enseignement, telles que les éléments de l'économie et de la sociologie, par exemple. Aux enfants il ne faut pas encore parler de réformes sociales. Il s'agit simplement d'éveiller en eux le sens de la dépendance sociale de tous les biens de la culture et de leur apprendre qu'à chacun de nous incombe une tâche sociale (3).

Etant donnés les liens multiples qui relient la vie sociale à la vie morale, cet enseignement social a sa place marquée dans le cours de morale. La méthode didactique, dont cette morale sociale doit s'inspirer, doit reposer sur les mêmes principes que Foerster préconise pour l'éducation morale individuelle.

Foerster constate que, tandis qu'en tout autre domaine on va du simple au complexe, du fait à la loi, de l'application à la règle, tandis

(1) *Jugendlehre*, S. 500.
(2) *Ibid.*, S. 32.
(3) *Ibid.*, S. 31.

que la science pédagogique moderne recommande au maître de s'adapter à la mentalité de l'élève et de souder les notions nouvelles aux notions déjà connues, en morale on commence à bâtir par le toit ; on part des principes et des règles, on ne montre pas assez les attaches des lois abstraites avec la réalité vivante. Cependant, imbus de réalisme, d'empirisme, d'induction comme nous le sommes, nous devrions nous convaincre qu'il ne suffit pas de connaître les règles morales, ni même de les illustrer par l'exemple des héros, mais qu'il faut les adapter à l'enfant, à sa psychologie, ses aspirations, ses besoins, qu'il faut éveiller son esprit d'observation et l'appliquer au domaine de la morale, lui dévoiler les replis de l'âme humaine, lui apprendre l'art de se connaître soi-même, former son sens moral. Dans une telle méthode, l'exposé et le commentaire du principe moral ne constituent plus le point de départ mais l'achèvement et la conclusion.

De même la pédagogie sociale ne peut pas être un exposé des devoirs sociaux, mais une introduction à la réalité sociale, un éclaircissement sur l'interdépendance de tous les facteurs sociaux, en d'autres mots, une vue concrète sur le fait de la solidarité humaine. Montrer, dans des termes adaptés à la mentalité et aux intérêts de l'enfant, que de bras, que d'intelligences, de races et de pays les plus divers ont collaboré à chacun des objets les plus ordinaires de la vie, à l'aliment le plus simple, lui faire apprécier combien de fatigue, de travail mal rémunéré, combien de souffrances et de larmes adhèrent à tout ce que nous possédons et à tout ce que nous employons, ce serait une grande leçon sociale. Un sentiment de reconnaissance, d'intérêt pour la vie de ceux qui travaillent pour nous, faciliterait grandement la solution de la question sociale.

Les débuts du mouvement social en Angleterre illustrent d'une façon concrète le bien fondé de cette méthode. Vers le milieu du siècle, Londres était partagée en deux quartiers bien distincts : l'Est ou le quartier ouvrier, l'Ouest, le quartier riche. Il arriva que de graves épidémies éclatèrent dans le West-End. Après des recherches sur la cause du mal, on reconnut qu'il venait des ateliers des tailleurs de

l'Est. Ces ateliers manquaient de toute hygiène. Ainsi la misère de l'East-End avait envahi le West-End, simplement parce que l'un travaillait pour l'autre. La lumière se fit alors dans l'esprit des hautes classes, et c'est de là que partit le mouvement social anglais.

Aux degrés supérieurs, on montrera de la même façon à qui nous sommes redevables de notre vie spirituelle et intellectuelle pour convaincre la jeunesse qu'en réalité le sang de l'humanité tout entière circule dans nos veines (1).

Fort de sa propre expérience et de l'exemple de l'Angleterre et de l'Amérique, Foerster recommande comme un moyen excellent de culture sociale, qu'à la fin de leurs études, les universitaires séjournent pendant quelque temps dans les quartiers ouvriers des grands centres industriels, et apprennent là à connaître la classe ouvrière et ses

(1) Les rapports avec les domestiques forment un chapitre très important de l'éducation sociale. On raconte aux enfants des traits saillants de leur vie, leurs privations, les difficultés de leur service, leur passé et leur avenir, et lorsqu'on a captivé leur jeune esprit et enflammé leur cœur ardent, on leur montre tout ce qu'ils peuvent faire pour alléger la tâche de ceux qui sont jour et nuit à leur service. Foerster attache à cette question des domestiques une très grande importance. C'est, dit-il, la question sociale dans la famille. Le superficiel de notre culture sociale éclate dans nos rapports avec nos domestiques. Il nous faut apprendre l'art de commander, le respect de la dignité humaine, et surtout l'amour du travail manuel. La haute valeur éducative du travail manuel a été admirablement mise en lumière par Foerster. Nous avons le grand tort de croire que l'énergie spirituelle se développe le plus abondamment par le travail purement spirituel. La valeur éducative du travail, au contraire, ne dépend nullement de l'organe qui l'accomplit, mais de l'esprit qui l'anime. Le christianisme a mis en valeur la puissance formative du travail manuel, pour lequel le paganisme n'avait ressenti que de la répugnance. D'après la conception chrétienne de la vie, l'énergie spirituelle ne s'acquiert nullement par le dédain du monde matériel, comme le croyait la philosophie indienne, mais par la lutte contre l'élément matériel et par son asservissement systématique. Les défauts de notre culture sociale résultent, dans une large mesure, de ce que nous n'avons plus le sens de cet élément capital de la vie du peuple, qui est son travail manuel. *Jugendlehre*, S. 515. — *Die Dienstbotenfrage und die Hausfrauen*, passim.

Les rapports des enfants et des parents sont un autre chapitre d'éducation sociale, où la méthode concrète se précise très nettement. Nombre d'enfants sont dans une situation qui est souvent bien loin d'être idéale. Il faut partir non de ce que l'enfant reçoit, mais de ce qu'il peut donner, et prendre comme base le principe que si, d'une part, les enfants sont confiés aux parents, d'autre part, les parents sont également confiés aux enfants. Aux adultes on démontrera que la famille est la cellule de la vie physique, de la vie sociale, de l'éducation sociale. Dans la famille se cultivent les trois vertus fondamentales de la vie collective, à savoir : l'obéissance, l'amour et la responsabilité, et en ce sens la maison paternelle est l'école supérieure de l'éducation sociale. *Jugendlehre*, S. 468-497. *Zur Ethik des Familienlebens* dans *Lebensführung*, S. 83-92.

besoins sociaux multiples. « C'est une véritable honte, dit-il, que notre jeunesse universitaire est plus au courant de la vie des habitants des îles Fidji que de celles des classes inférieures de la société. Une connaissance approfondie de ces classes serait cependant aussi nécessaire à leur préparation professionnelle et à toute leur conception de la vie que les cours et les bibliothèques » (1). « Un homme qui ne connaît qu'une classe sociale est un homme qui ne connaît qu'un aspect de la vie » (2). Cette initiation à la vie réelle du peuple est indispensable au succès du mouvement d'extension universitaire. Seul celui qui connaît l'âme et les aspirations du peuple est capable de s'adapter à sa mentalité ; seul celui qui en comprend à fond les besoins actuels, saura que l'important n'est pas de lui servir quelques notions historiques, scientifiques, littéraires, des bribes de culture intellectuelle, mais de lui inspirer à nouveau de l'intérêt et de l'amour pour ce qui, en dernière analyse, est fondamental dans la vie, à savoir : la conscience, le caractère et le salut de l'âme (3).

Le système de l' « école-état » et le principe du « self-government », préconisés par Foerster pour réorganiser notre discipline scolaire ont manifestement une signification sociale et surtout une large portée politique (4).

Généralement l'éducation sexuelle et l'éducation civique sont traitées dans le cadre de la pédagogie sociale. Foerster estime à juste titre que ces questions ne comportent pas essentiellement une solution directe, mais qu'elles doivent être résolues indirectement par l'éducation du caractère personnel (5). « Toute véritable action politique, toute action sociale, tout sentiment de responsabilité, tout sentiment de sacrifice, bref, toutes les vertus de coopération reposent sur ce que l'homme se purifie de l'égoïsme, refrène ses passions, et ennoblisse sa conscience personnelle » (6).

(1) *Christentum u. Klassenkampf*, S. 83.
(2) *Lebensführung*, S. 252.
(3) *Jugendlehre*, S. 7-10.
(4) *Schule u. Charakter*, S. 356-375.
(5) Voir *Sexualethik*, S. 184, etc. ; *Staatsbürgerliche Erziehung*, S. 6-8.
(6) *Autorität u. Freiheit*, S. 107.

Comme nous avons déjà eu l'occasion de le démontrer, Foerster est intimement convaincu que l'éducation morale n'est possible que si elle se base sur la religion. Réduire comme il le fait la question sociale à une question d'éducation morale, revient donc en dernière analyse à en reconnaître la base religieuse. Si, dans son *Cours de morale*, Foerster ne fait pas appel aux motifs d'ordre religieux, c'est qu'il veut faire d'une culture morale intense le fondement rationnel de la culture religieuse, et qu'il vise également les milieux étrangers à toute idée religieuse. Ses convictions à ce sujet sont clairement exprimées dans ces lignes : « Le temps viendra où les tenants de la morale et les tenants de la religion chrétienne concluront la paix. Les pédagogues chrétiens reconnaîtront avec gratititude que le mouvement éthique les a amenés à s'appliquer plus attentivement au fondement naturel de la morale et à l'application des vérités éthico-religieuses à la vie réelle. Les tenants de la pédagogie morale naturelle reconnaîtront qu'ils se sont inspirés d'une psychologie superficielle du caractère. Le caractère est une unité, et à ce titre il requiert la force de concentration ardente de l'idéal religieux. Le caractère est le triomphe de l'esprit sur la nature et de ce chef il requiert la foi en l'Esprit tout-puissant, Créateur du ciel et de la terre. Le caractère est une fermeté d'airain, et de ce chef il doit avoir comme base des vérités éternelles et irréfragables. Devant la cathédrale d'Anvers, Heine a dit ces mots : « Cette époque avait des dogmes ; nous autres nous n'avons que des opinions, et avec des opinions on ne bâtit pas de cathédrales ». Ces mots s'appliquent également au caractère. Il est une cathédrale, qui doit élever l'âme des impasses de l'égoïsme jusqu'à la sérénité des cieux. Et cette cathédrale ne s'édifie pas non plus avec des opinions subjectives, mais seulement avec la vérité intégrale et éternelle, qui vient d'en haut ! » (1)

(1) *Religion und Charakter* dans « Mémoires sur l'éducation morale présentés au deuxième congrès international à La Haye 1912 ». La Haye, Nyhoff, 1912, S. 8-9.

CHAPITRE V.

Conclusions.

On a dit de la biologie qu'elle a fait plus de progrès grâce aux changements de points de vue et de méthodes que par l'accumulation des faits (2). Surtout dans les sciences morales la découverte d'un nouveau point de vue ou d'une nouvelle méthode peut marquer une phase nouvelle de développement. Ainsi le point de vue sociologique a ouvert à la pédagogie un horizon nouveau. L'orientation sociale a dévoilé la nature même de l'éducation et son véritable rôle ; elle a élargi son champ d'investigation et mis sous un jour nouveau les concepts fondamentaux ; elle a jeté une lumière nouvelle sur l'organisation de l'enseignement et sur plusieurs autres problèmes de pédagogie pratique. A tous ces titres le mouvement social a fécondé la pédagogie.

Pour apprécier le courant de la pédagogie sociale, on pourrait utilement le mettre en parallèle avec un autre courant contemporain, notamment avec la pédagogie expérimentale. Tous deux ont eu le grand mérite de mettre la réflexion pédagogique en contact avec la pensée contemporaine, avec l'idée expérimentale, d'une part, avec l'idée sociale, de l'autre, et d'avoir contribué ainsi dans une large mesure à éveiller l'intérêt de notre génération pour les questions pédagogiques.

Mais les avantages qu'il y a à diviser le champ d'investigation d'une science ne doivent pas faire oublier qu'au fond on travaille à la même œuvre. Les succès du début peuvent faire illusion, et mener à l'exclusivisme. La pédagogie expérimentale n'est pas à même de résoudre tous les problèmes, de même la pédagogie sociale n'est pas non plus toute la pédagogie. A mesure que les investigations progressent, la nature même des choses fait que la division du travail scientifique ne porte ses fruits que dans la mesure où les résultats partiels affirment et complètent le point de vue général de la science systématique. En fait, les voix les plus autorisées proclament que de même que la péda-

(2) Romanes, *Darwin and after Darwin*. Vol. I, Introd. III.

gogie expérimentale ne peut se passer de la spéculation, de même la pédagogie sociale ne peut se passer de la pédagogie individuelle (1). La psychologie sociale et la psychologie expérimentale n'ont pas éliminé la psychologie individuelle et spéculative, de même la pédagogie sociale et la pédagogie expérimentale n'élimineront pas la pédagogie systématique, mais combleront les lacunes du point de vue individuel et spéculatif.

A mesure qu'on s'achemine vers une pédagogie systématique, qui embrasse le problème de l'éducation sous tous ses aspects, on éprouvera le besoin impérieux d'une conception de la vie et par conséquent d'une philosophie solidement assise. Pendant la période des tâtonnements et des travaux d'approche il a pu suffire d'une philosophie à la mode ; mais à mesure que la totalité des problèmes pédagogiques sera soulevée et réclamera une solution nette et précise, on se rendra compte de la fragilité des conceptions philosophiques qui ont cours à notre époque. « La pédagogie, dit Herbart, est la pierre de touche de la philosophie » (2).

La stérilité de la pensée moderne à ce point de vue, a été reconnue sans ambages par Rudolf Eucken. « La réforme de l'éducation est le mot d'ordre, dit-il, mais une philosophie de l'éducation, basée sur une conception solide de l'ensemble de la vie, nous manque et nous ne nous en soucions guère. Ainsi nous voulons réformer l'éducation, sans que nous nous soyons entendus sur son but, sur sa possibilité et sur ses conditions » (3). Il est remarquable que des hommes comme Willmann et Foerster, s'accordent à proclamer que le retour aux principes chrétiens est seul à même d'asseoir la pédagogie sur des bases scientifiques (4). L'œuvre de ces deux pédagogues est une confirmation bril-

(1) MEUMANN, *Vorlesungen zur Einführung in die experimentelle Pädagogik*, I. Band, 2. Aufl. Leipzig, Engelmann, 1911. S. 47, 56 et 62.

(2) *Pädagogische Schriften*, herausgegeben von WILLMANN, I. B., S. XIV et XV.

(3) RUDOLF EUCKEN : *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung*. Leipzig, Veit, 1907, S. 284.

(4) FOERSTER écrit : « Von niemand können die Erzieher der Jugend soviel für die Erfassung der *Grundfragen* ihres Berufes lernen, als von den klassischen Autoren, die das Christentum in seiner ganzen Tiefe erfasst und mustergültig dargestellt haben. Es ist eine Torheit, zu glauben, je weiter die Zeit zurückliege, in der ein Werk enstanden ist, um so ferner stehe es den brennenden Fragen und Aufgaben des wirklichen Lebens. Es ist eine Tatsache, die

lante de la parole de Jozef von Görres : « Grabet tiefer, und ihr werdet überall auf katholischen Boden stossen ».

nur ein Verblendeter in Abrede stellen kann, dass in Hinsicht auf den *inneren* Menschen die grossen Urkunden des christlichen Geistes doch jeder neuen Generation weit näher stehen und ihr, richtig verstanden, weit mehr geben können, als die jeweilige « moderne » Literatu (*Autorität u. Freiheit*, S. 171).

TABLE DES MATIÈRES

IV

AUGUSTE DIÈS

LA TRANSPOSITION PLATONICIENNE

LA TRANSPOSITION PLATONICIENNE (*)

PAR

AUGUSTE DIÈS
Professeur aux Facultés catholiques d'Angers

I.

La notion de transposition.

Je ne viens point révéler un platonisme nouveau et le terrain que je prétends explorer est le terrain battu et rebattu : ὧδε λέγω, οὐδὲν καινόν,... εἶμι πάλιν ἐπ' ἐκεῖνα τὰ πολυθρύλητα (1). Mais un terrain que tant de gens sillonnent en tant de sens divers devient vite aussi indistinct qu'une forêt vierge, car les sentiers naturels s'y effacent dans la mêlée des chemins de traverse et des chemins perdus. Alors il peut être utile de chercher, non plus à l'intérieur, mais sur les bordures, une série de points de vue, d'où le regard s'oriente et s'essaie à retrouver les convergences naturelles. La notion de transposition fournit, pour l'interprétation du platonisme, une telle série de points de vue convergents. Peut-être y a-t-il eu des génies à s'imaginer inventer à vide et dans le vide, créer de rien leur œuvre et ne dépendre en rien de leur milieu. Pour Platon, création a toujours voulu dire mélange savant de violence et de séduction sur d'aveugles et fatales préexistences : ainsi se crée le monde et se crée la cité, ainsi

(*) Conférence faite le 18 novembre 1912 à l'Institut supérieur de Philosophie.
(1) *Phédon,* 100b.

se fonde une philosophie, δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος (1). L'artiste en lui devait se plaire à ce jeu de parler au public la langue du public ou la langue de ses favoris, tout en donnant aux mots de cette langue une résonnance et une signification plus profondes. Le réformateur, sous peine de paraître vouloir tout submerger sous « la grande vague » de son rêve, devait hausser petit à petit ce public à la hauteur de ce rêve et donc procéder par plans superposés, par transpositions successives. L'éducateur surtout, le fondateur qui osait ouvrir, au lendemain de la mort de Socrate, dans une ville remplie de rhéteurs et de sophistes, la première école de philosophie scientifique, avait à gagner une jeunesse engouée de modes littéraires, philosophiques, religieuses et ne pouvait ignorer ces modes ; il fallait se montrer capable de remplir l'idéal du jour avant de lui pouvoir substituer l'idéal éternel. Le penseur enfin devait rêver d'unir, en un système vivant, aussi bien la Nécessité mythique des temps lointains que l'orgueilleux et clair Intellect du temps présent. Ainsi l'art et la conviction se mélangent dans la transposition platonicienne. Je voudrais vous le faire voir aujourd'hui en étudiant, d'une façon au moins sommaire, la transposition de la Rhétorique, la transposition de l'Erotisme, la transposition du Mysticisme et de l'Orphisme. Limiter ainsi notre sujet sera nous permettre de demeurer, pendant toute cette étude, sinon à l'intérieur, du moins dans l'horizon d'un même dialogue : le *Phèdre*.

II.

La transposition de la rhétorique.

1.

« Tu plaisantes toujours les rhéteurs, dit Ménexène à Socrate » (2). Parmi les gens que Socrate a poursuivis de sa mordante ironie, sophistes et rhéteurs tiennent, en effet, la première place ; mais il faut

(1) *Timée*, 48a. Comparer *République*, VII, 519e : συναρμόττων τοὺς πολίτας πειθοῖ τε καὶ ἀνάγκῃ.

(2) *Ménexène*, 235c. Ἀεὶ σὺ προσπαίζεις, ὦ Σώκρατες, τοὺς ῥήτορας.

dire aussi que sophistes et rhéteurs lui ont rendu large mesure. A lui, probablement; mais plus encore, peut-être, à sa mémoire et aux disciples qui la défendaient. Dès le lendemain de sa mort éclate un concert de ricanements que nous entendons encore à travers les dialogues de Platon : « Ce qui a beauté et valeur assurée, lui dit Hippias à la fin d'une discussion sur le beau, c'est de savoir parler devant le tribunal ou l'assemblée ou devant tout autre auditoire qui a puissance, et de s'en tirer avec la récompense la plus précieuse : le salut pour soi, pour ses biens et ses amis » (1). Et le Calliclès du *Gorgias* se paie, envers Socrate, le plaisir d'un avertissement généreux : « N'as-tu pas honte, Socrate, de rester dans l'impuissance où je te vois ? Vienne quelqu'un te traîner en prison, t'accusant faussement d'injustice, tu sais bien que tu n'aurais aucune ressource en toi-même, et tu ne pourrais que trembler et rester bouche bée ; devant le tribunal, l'accusateur fût-il nul et misérable, c'est la mort que tu trouverais, s'il lui plaisait de t'intenter un procès capital » (2). Polycrate, auquel il est convenu que répond le *Gorgias*, ne dut pas être le seul à prendre le procès de Socrate comme thème littéraire (3). On y trouvait trop belle occasion de faire du même coup le procès de la philosophie au sens où l'entendaient les écoles socratiques. Le cas de Socrate était la preuve typique : il était vraiment démontré que passer son temps à marmotter dans un coin avec quelques jeunes gens, discutant sur des pointes d'aiguille, c'était tourner le dos à la vie (4). Il n'y avait plus qu'une seule puissance en

(1) *Hipp. Maj.*, 304a-b. Je cite le texte, parce qu'il me paraît bien être une allusion au sort de Socrate et que cela devrait empêcher de reculer la date du dialogue aussi loin que le fait C. Ritter (*Platon*, I, 1910, p. 271-3) : ἀλλ' ἐκεῖνο καὶ καλὸν καὶ πολλοῦ ἄξιον, οἷόν τ' εἶναι εὖ καὶ καλῶς λόγον καταστησάμενον ἐν δικαστηρίῳ ἢ ἐν βουλευτηρίῳ ἢ ἐπὶ ἄλλῃ τινὶ ἀρχῇ, πρὸς ἣν ὁ λόγος ᾖ, πείσαντα οἴχεσθαι φέροντα οὐ τὰ σμικρότατα ἀλλὰ τὰ μέγιστα τῶν ἄθλων, σωτηρίαν αὑτοῦ τε καὶ τῶν αὑτοῦ χρημάτων καὶ φίλων. L'invitation qui suit : χαίρειν ἐάσαντα τὰς σμικρολογίας ταύτας... est tout à fait dans le ton du *Gorgias*.

(2) *Gorgias*, 486a-b.

(3) Voir un essai de reconstitution du pamphlet de Polycrate dans H. Markowski, *De Libanio Socratis defensore*, Breslau 1910, p. 2-58. Cf. Revue de Philos., décembre 1911, pp. 688-89.

(4) *Gorgias*, 485d... καταδεδυκότι τὸν λοιπὸν βίον βιῶναι μετὰ μειρακίων ἐν γωνίᾳ τριῶν ἢ τεττάρων ψιθυρίζοντα... Cf. 484d : à vouloir prolonger la philosophie jusque dans l'âge viril (πόρρω τῆς ἡλικίας, περαιτέρω τοῦ δέοντος), on devient ignorant de tout, καὶ γὰρ τῶν νόμων

qui l'on pût chercher la σωτηρία τοῦ βίου : c'était la rhétorique (1). Et si quelques brillants esprits se détournaient, par impuissance ou dégoût, des luttes judiciaires, c'était pour ouvrir ce que l'on a justement appelé « une école de journalisme politique » (2) : à la jeunesse accourue de tous les points de la Grèce, ce qu'ils voulaient donner, sous le nom de philosophie, c'était une vague culture générale, les lieux communs de la sagesse morale ou politique et surtout l'art de mettre en beau langage ces lieux communs. Point d'étude minutieuse, point de science exacte, point de recherche personnelle et désintéressée de la vérité ; à la place de tout cela l'opinion, la vraisemblance, l'apparence, l'art de dire mieux que personne ce que tout le monde pense : le culte de la banalité distinguée (3). En ce triomphe de l'εἰκός et de la δόξα, le plato-

ἄπειροι γίγνονται τῶν κατὰ τὴν πόλιν, καὶ τῶν λόγων οἷς δεῖ χρώμενον ὁμιλεῖν ἐν τοῖς συμβολαίοις τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, καὶ τῶν ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν τῶν ἀνθρωπείων, καὶ συλλήβδην τῶν ἠθῶν παντάπασιν ἄπειροι γίγνονται. On a depuis longtemps remarqué la parenté des idées de Calliclès avec celles d'Isocrate, et S. Sudhaus., *Zur Zeitbestimmung des Euthydem, des Gorgias und der Republik*, Rhein. Mus. f. Phil., XLIV, pp. 52-64, s'en autorisait pour identifier absolument Calliclès et Isocrate. Mais Isocrate lui-même a toujours traité comme un lieu commun cette opposition à une philosophie inutile pour la pratique. Qu'on aille, par exemple, du *Contra Sophistas*, que E. Drerup, *Is. Opera*, I, p. cxxviii, place entre 391 et 390, à l'*Antidosis*, anno 353, *ib.*, p. clvi. Le premier parle de τῶν ἰδιωτῶν τινες [7] et le second de οἵ τε νομίζοντες μηδὲν χρησιμὴν εἶναι τὴν παιδείαν ταύτην πρὸς τὰς πράξεις [263]). W. Nestle, *Spuren der Sophistik bei Isokrates*, Philologus, LXX, 1, renvoie (p.13) à Périclès dans *Xen. Mem.*, I, 2, 46, et explique excellemment dans ce sens le φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας que Thucydide (II, 40, 1) prête à ce même Périclès. Ce n'est pas seulement un homme qui est visé dans le *Gorgias :* c'est un esprit et une époque.

(1) Cf. notre texte de l'*Hipp. Maj.*, p. 269, n. 1, et *Protagoras*, 356d : τίς ἂν ἡμῖν σωτηρία ἐφάνη τοῦ βίου ; où la philosophie, sous le nom de science métrétique, est démontrée assurer ce « salut de la vie ».

(2) W. Nestle, *Loc. laud.*, p. 4.

(3) *Isoc. ad Nic.*, 41 : ἀλλὰ γὰρ οὐκ ἐν τοῖς λόγοις χρὴ τούτοις ζητεῖν τὰς καινότητας, ἐν οἷς οὔτε παράδοξον οὔτ' ἄπιστον οὔτ' ἔξω τῶν νομιζομένων ἔξεστιν εἰπεῖν, ἀλλ' ἡγεῖσθαι τοῦτον χαριέστατον, ὃς ἂν τῶν διεσπαρμένων ἐν ταῖς τῶν ἄλλων διανοίαις ἀθροῖσαι πλεῖστα δυνηθῇ καὶ φράσαι κάλλιστα περὶ αὐτῶν. Pour l'opposition de la δόξα à l'ἐπιστήμη, voir, parmi de nombreux textes, *Antid.*, 271 : ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἔνεστιν ἐν τῇ φύσει τῇ τῶν ἀνθρώπων ἐπιστήμην λαβεῖν... σοφοὺς μὲν νομίζω τοὺς ταῖς δόξαις ἐπιτυγχάνειν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τοῦ βελτίστου δυναμένους κ. τ. λ. *Hélène*, 4 : πολὺ κρεῖττόν ἐστι περὶ τῶν χρησίμων ἐπιεικῶς δοξάζειν ἢ περὶ τῶν ἀχρήστων ἀκριβῶς ἐπίστασθαι. Gorgias, avant Isocrate, son élève, bâtit sa rhétorique et sur l'impossibilité de la science (voir son περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως : Diels, *Vors.*, pp. 552-555) et sur la puissance universelle de la δόξα (*Hélène*, 11 : ὥστε περὶ τῶν πλείστων οἱ πλεῖστοι τὴν δόξαν σύμβουλον τῇ ψυχῇ παρέχονται) ; mais cela ne l'empêche point de caractériser la δόξα comme la caractérisera Platon : ἡ δὲ δόξα σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος οὖσα σφαλεραῖς

nisme, avant de naître, faisait figure de vaincu. Vous savez quelle fut la défense de Platon. Ce fut une vigoureuse attaque. Le *Gorgias* est resté la plus éloquente protestation en faveur de la justice et de la vérité qu'une plume païenne ait pu écrire. Protestation d'une véhémence indignée, parce qu'elle attaque et parce qu'elle sait bien qu'elle attaque la société d'alors au cœur même de son iniquité : la croyance au droit du plus fort et l'unique souci de conquérir la force ou de se la rendre favorable (1). « Parles-tu sérieusement ? dira Calliclès à Socrate. Si ce que tu dis est vrai, c'est notre vie, à nous tous, qui est à l'envers, et nous faisons tout le contraire, à ce qu'il semble, de ce que nous devrions » (2). La rhétorique, prétend-elle, n'a que faire de la science ; il lui faut seulement trouver des artifices de persuasion et, par elle, en tout domaine, devant la foule, c'est-à-dire devant ceux qui ne savent pas, celui qui ne sait pas l'emportera toujours et infailliblement sur celui qui sait. Mais, si le rhéteur s'assure ainsi une puissance tyrannique, s'il lui est loisible d'exiler et de tuer, il n'est point dit que le rhéteur s'assure ainsi le bonheur ; car il n'est pas possible que l'injuste, même triomphant, soit heureux. Le bien n'est pas le plaisir et le bien est la fin de tout acte. Ce bien, c'est, pour chaque chose, la perfection de son εἶδος, c'est-à-dire, un ordre et une harmonie. Or

καὶ ἀβεβαίοις τύχαις περιβάλλει τοὺς αὐτῇ χρωμένους (*Hélène*, ib., *Antiphonis Orationes et fragmenta etc.*, éd. Blass, 1908, p. 155). W. Nestle ne relève pas ce texte. Il y en a pourtant de très voisins dans le *Palamède* attribué à Gorgias et probablement authentique (Christ-Schmidt, *Griech. Lit.*, I[6], p. 547, voir *Pal.* dans Blass, *op. laud.*, 22-25, et spécialement : ἀλλ' οὔτε τοῖς δοξάζουσι δεῖ πιστεύειν ἀλλὰ τοῖς εἰδόσιν, οὔτε τὴν δόξαν τῆς ἀληθείας πιστοτέραν νομίζειν, ἀλλὰ τἀναντία τὴν ἀλήθειαν τῆς δόξης) et aussi dans Isocrate (v. g. *Antid.*, 18, 54). Souplesse de rhéteurs, probablement : combattre la δόξα quand l'adversaire s'en sert et, s'il prétend à la vérité, lui répondre par l'impossibilité de la science.

(1) Calliclès est pour le « surhomme » et contre la foule (482c-484c et al.). Mais Socrate lui montre qu'il ne peut acquérir aucun pouvoir dans Athènes sans s'être concilié la foule en se rendant semblable à elle (513b). Que Platon ait raison de reprocher aux rhéteurs leur τορῶς τε καὶ ὀξέως διακονεῖν [*Théét.*, 175e], on peut s'en convaincre en lisant [Isocr.] *ad Demon.*, 36, [Alcidamas] *Ulyxes*, 28 (Blass, *ib.*, 192).

(2) *Gorgias*, 481c. Sur les rapports de Platon avec la rhétorique, cf. H. von Arnim, *Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung* dans *Leben u. Werke des Dion von Prusa*, 1898 (spécialement p. 19 et p. 20). Je n'ai pu avoir ni St. Poetsch, *Platons Bedeutung für Redekunstlehre*, 1911, ni le tout récent volume de H. Gomperz, *Sophistik u. Rhetorik der Griechen*, 1912.

l'ordre de l'âme est, comme l'ordre du monde, fait d'égalité géométrique et donc, avant tout, de justice; pour l'individu, comme pour la société, il n'y a de salut que dans la justice, ou, s'ils sont injustes, dans le châtiment accepté. Réforme morale dont furent incapables tous les rhéteurs et les politiciens les plus vantés. Ils ont su bâtir des murs, mais, pour bâtir la cité du droit, il faut une compétence et non plus seulement l'art de flatter les foules : Socrate, à cette heure, a conscience d'être le seul à pratiquer la vraie politique (1).

Cette lutte contre la rhétorique se continuera et dans l'*Euthydème*, qui critique aussi bien les logographes que les politiques, et, d'une certaine manière, dans la *République* où, reprenant la suite des idées du *Gorgias*, on étendra la condamnation jusqu'à la poésie, et dans le *Théétète*, où le parallèle du rhéteur et du philosophe semble un retour voulu sur une partie du discours de Calliclès (2).

2.

Après ce long duel entre la philosophie et la rhétorique, on ne s'attend guère à trouver, sous la plume de Platon, un véritable traité de rhétorique et surtout, à la fin de ce traité, un compliment si bienveillant à l'adresse de celui qui substituait à la philosophie la culture générale oratoire et dont les idées ont, d'ailleurs, tant de rapports avec le discours de Calliclès : Ἰσοκράτη τὸν καλόν (3). En soi, pourtant, et sans parler d'amitié ancienne ou de « cartel passager » entre Isocrate et Platon (4),

(1) *Ib.*, 447-461, 481c ad fin.

(2) *Républ.*, livre I, tout entier, puis condamnation de la poésie au livre X (595-608). La tragédie est condamnée dans le *Gorgias* comme extension de la rhétorique ; dans la *Républ.*, comme imitation. *Théétète*, 172d-177c. *Euthyd.*, 289c-290a... 304d-307a.

(3) *Phèdre*, 269e.

(4) La question des rapports entre Isocrate et Platon s'est chargée en peu de temps de toute une bibliographie. Je n'essaierai pas de la donner ici, ce serait encombrant et ce serait aussi sans mérite, car, après MÜNSCHER, *Ausgewählte Reden des Isok.*, Berlin, 1909, qui a fait un résumé très serré de ce débat philologique, pp. 187-192 [*Exkurs*], K. EMMINGER (C. BURSIAN, *Jahresbericht*, 1911, Bd. CLII, pp. 99-116) a repris, année par année, l'analyse des thèses successives, depuis Siebeck [1885] jusqu'à Süss [1910]. Contre l'idée commune d'une amitié de jeunesse entre Isocrate et Platon, H. GOMPERZ fait valoir (p. 21) les résultats de son enquête sur les rapports d'Isocrate avec le socratisme (*Wiener Studien*, XXVII, 2, XXVIII, 1, pp. 163-207

l'utilisation de la rhétorique telle qu'elle est entendue dans le *Phèdre*, se comprendrait assez bien même après le *Gorgias* et l'*Euthydème* et la *République* et, s'il le fallait, le *Théétète.* Car ce n'est pas du tout la pure et simple adoption de la rhétorique, pas même la pure et simple adoption du point de vue Gorgias par opposition au point de vue des Siciliens (1). C'est la transformation d'une rhétorique fondée sur la δόξα en rhétorique fondée sur l'ἐπιστήμη : c'est une transposition du rhétorisme en platonisme et, quel que soit le nombre des motifs rhétoriques empruntés à Gorgias ou à d'autres, ils sont tous exhaussés, transposés au ton majeur de la pensée platonicienne. La philosophie a dû, pour conquérir sa place au soleil, livrer une guerre acharnée à toutes les rhétoriques : judiciaire, sophistique, éristique. La place conquise, quoi de plus naturel que de s'étendre ? Et la philosophie s'étend en allongeant son ombre sur la rivale d'hier. Parlons sans ces figures. La philosophie, pour affirmer son complet triomphe sur la rhétorique, avait-elle plus fière vérité à proclamer que celle-ci : sans philosophie, pas de vraie rhétorique ? Πάριτε δή, θρέμματα γενναῖα, καλλίπαιδά τε Φαῖδρον πείθετε ὡς ἐὰν μὴ φιλοσοφήσῃ, οὐδὲ ἱκανός ποτε λέγειν ἔσται περὶ οὐδενός (2). Mais tout étonnement cesserait de voir l'utilisation succéder à la condamnation, si l'on voulait bien remarquer que la guerre même fut tout le temps accompagnée d'utilisations et de transpositions partielles. C'est ce qu'il nous faut voir rapidement avant d'aborder la transposition totale qu'est le *Phèdre.*

et 1-42). C'est de H. G. qu'est l'idée et le mot de cartel à propos du *Phèdre* (*Ib.*, XXVIII, 1, pp. 32-42). J'y reviendrai dans la suite de cette étude. J'ai largement profité de ces articles de H. G., comme de l'article déjà cité de W. Nestle, lequel corrige heureusement les exagérations de H. G. en ce qui concerne les influences cyniques sur Isocrate. Je dois plus encore au livre de W. Süss, *Ethos, Studien zur älteren griechischen Rhetorik*, Leipzig, 1910, bien que mes conclusions soient différentes des siennes.

(1) Voir W. Süss, *passim*, pp. 2-82, reprenant et approfondissant la thèse de Gercke, *Die alte τέχνη ῥητορική und ihre Gegner*, 1897, et trouvant, dans le *Phèdre*, le plus clair document de la lutte entre l'ἦθος dynamique (Gorgias et son école) et l'ἦθος objectif (les Siciliens). On peut voir aussi, sur cette histoire des premières écoles de rhétorique, O. Navarre, *Essai sur la Rhétorique grecque avant Aristote*, Paris, 1900, ch. I (rhétorique sicilienne) et III (la rhétorique de Gorgias).

(2) *Phèdre*, 260e.

3.

Une occasion toute naturelle s'est offerte à Platon d'utiliser directement les ressources que lui offraient et les manuels de rhétorique et les habitudes du discours judiciaire : c'est l'*Apologie* de Socrate. Platon y a-t-il manqué ? Je ne le crois pas, et c'est une observation qui peut être utile dans le débat sur les rapports entre l'*Apologie* platonicienne et l'*Antidosis* d'Isocrate : ce dernier a souvent copié l'*Apologie*, mais plusieurs des concordances entre les deux défenses s'expliquent, non seulement par la ressemblance plus ou moins exacte des deux situations, mais surtout par la communauté ou la parenté des sources (1). Prenez, par exemple, l'exorde de l'*Apologie* et relisez, dans l'excellent essai de O. Navarre, les principales règles de l'exorde judiciaire (2). Et d'abord les moyens de rendre l'auditoire bienveillant. « Aux deux parties, il convenait avant tout de louer et de flatter leurs juges » (3). Nous ne nous étonnerons guère de ne pas trouver cette partie développée dans la bouche de Socrate. « Mais, s'il sied de flatter le tribunal, à plus forte raison importe-t-il de ne pas l'offenser. Avez-vous à vous plaindre de quelque verdict rendu antérieurement ? Excusez d'abord de cette erreur le tribunal qui l'a commise ;... rejetez toute la faute sur l'adversaire ou ses témoins qui ont trompé les juges, et sur vous-même qui n'avez pas su les instruire » (4). Il n'y avait point, contre Socrate, de verdict antérieur. Mais il y avait une accusation antérieure, accusation non judiciaire, dont Aristophane s'était fait l'écho. Accusateurs plus dangereux qu'Anytus, dit Socrate, parce qu'ils étaient nombreux, parce que leurs calomnies vous sont parvenues déjà vieilles, parce qu'elles vous sont parvenues dans votre enfance ou votre jeunesse, à cet âge où l'on est disposé à tout croire.

(1) Sur les rapports entre l'*Antidosis* et l'*Apologie*, cf. les dissertations de W. Vollnhals (Bamberg, 1897), J. Vasold (München, 1898) ; je ne les connais que par le *Jahresber.* de K. Emminger (voir p. 272, n. 4). Cf. aussi H. Gomperz, *Wiener Stud.*, XXVIII, 1, pp. 1-3.

(2) *Op. laud.*, 2e partie, pp. 213-239.

(3) *Ib.*, p. 218.

(4) *Ib.*, p. 221.

Et personne ne pouvait les réfuter, parce que ceux qui transmettaient la calomnie l'avaient reçue de bonne foi, parce que, sauf un poète, les calomniateurs étaient anonymes et insaisissables et que réfuter des gens qui ne répondent pas, c'est combattre contre des ombres (1). « A l'un et à l'autre des plaideurs, il sied également de se faire aussi humble et petit que possible. Le personnage qui plaît aux héliastes, c'est celui d'un simple particulier, ignorant comme eux... En conséquence, il n'est guère d'exordes dans toute la collection des plaidoyers attiques, où le plaideur ne déplore son inexpérience des tribunaux et de la parole, insinuant par contre que son adversaire est un orateur habile et un routier de chicane » (2). Socrate ignore l'effet qu'a produit sur ses juges la parole de ses adversaires ; mais cette parole était si habile et persuasive qu'il a manqué s'oublier à les croire lui-même. Ils ont pourtant menti tout du long et le plus effronté de leurs mensonges a été d'avertir les juges de se tenir sur leurs gardes contre l'habileté oratoire de Socrate. Or Socrate n'en a aucune, à moins que ce ne soit une habileté de dire la vérité. Il ne fera point de beaux discours comme ils en ont fait, bien stylés et fardés. Il parlera à l'aventure, avec les mots qui viendront, parce que, ce qu'il dira, il le croit juste. A 70 ans, il se présente au tribunal pour la première fois, il est totalement étranger à la langue des procès. Comme à tout étranger, on voudra donc bien lui permettre de parler sa propre langue (3). « D'autres lieux communs appartiennent à l'une seulement des parties... »; c'est ainsi que dut être rédigé de bonne heure « un parallèle suivi entre la condition des accusateurs et celle des accusés, où l'on met en lumière les désavantages de ceux-ci » (4). Une courte phrase de Socrate, résumant d'ailleurs ce qu'il vient de dire sur le combat contre les ombres : « soit ; il faut donc se défendre, ô juges, et entreprendre de vous enlever en si peu de temps cette croyance aux calom-

(1) *Apol.*, 18b-e.
(2) O. Navarre, 228.
(3) *Apol.*, 17a-c.
(4) O. Navarre, 231.

nies implantée en vous depuis si longtemps » (1). La tâche est difficile et Socrate a peu d'espoir. Mais il se défendra pour obéir à la loi.

Une telle analyse comparée, non seulement de l'exorde, mais de toute l'*Apologie* nous montrerait que Platon a, non pas calqué les modèles fabriqués par les rhéteurs, mais coulé dans ce moule banal une défense appropriée à une personnalité singulière et à une cause dont l'importance survivait à cette personnalité même. Le moule était de vulgaire argile et le métal nouveau l'a fait craquer de toutes parts. S'il est possible de retrouver, dans l'*Apologie*, les principales pièces de la défense ordinaire, narration, réfutation, témoignages, épilogue ; si le rappel du courage civique et militaire de Socrate, si la demande fréquemment faite aux juges de vouloir bien écouter en silence, si les précautions oratoires précédant, par exemple, la consultation et la réponse de la Pythie, si même la protestation contre l'habitude des supplications larmoyantes ont leurs parallèles constants ou fréquents dans les plaidoyers attiques, le fond même de l'*Apologie* échappe à tout parallèle et à toute classification : c'est du pur dialogue et du pur drame platonicien (2).

4.

Cette utilisation de la rhétorique, nous la retrouverions presque dans tous les dialogues, à des doses diverses. Il faut évidemment laisser à part l'imitation intentionnelle, le pastiche et la caricature : les discours du *Protagoras* et du *Gorgias*, la série de discours du *Banquet*, le *Ménexène* tout entier. Mais il était difficile à un prosateur, ce prosateur eût-il le génie de Platon, de se soustraire totalement à l'influence des sophistes et des rhéteurs. Sans accepter les injustes reproches des critiques anciens, il faut reconnaître qu'il y a, dans le style de Platon,

(1) *Apol.*, 19a.

(2) Pour le rappel du courage civique et militaire, cf. NAVARRE, 282-288 ; pour l'invitation au calme, comparer *Antid.*, 20 et 22, avec *Apol.*, 20e ; pour les précautions oratoires, *Ib.*, 21 et les conseils d'humilité déjà rappelés ; pour les supplications larmoyantes, *Apol.*, 34b et suiv., Gorgias *Palamède*, 33, et Antiphon frag., 137 (SAUPPE), déjà cités par H. GOMPERZ, *Wien. Stud.*, XXVIII, 1, p. 2, n. 1.

des gorgianismes en dehors même des passages où Platon parodie (1). En outre, les formules de transition ou d'interrogation oratoire étaient inévitables en tout entretien qui avait pour but une démonstration et, même dans les dialogues scolaires qui suivent le *Phèdre*, on pourrait noter les tournures conseillées par les rhéteurs pour « rendre l'auditoire docile et attentif » : difficulté de la question, nouveauté du sujet, embarras devant la méthode à choisir (2). Enfin, même à qui regardait comme totalement insuffisantes les diverses catégories de preuves de la rhétorique, il était pourtant impossible de n'en pas faire emploi. La logique, en effet, doit beaucoup au socratisme, puisqu'il a inventé, comme le dit Aristote, la définition et l'induction ; mais elle n'a pas à renier sa dette envers la sophistique et la rhétorique. Avant les classifications scientifiques d'Aristote, les rhéteurs avaient établi le classement au moins empirique des preuves : εἰκότα, παραδείγματα, τεκμήρια, ἐνθυμήματα, γνῶμαι, σημεῖα, ἔλεγχοι (3). Pas plus qu'un autre, Platon n'échappe à la nécessité de prouver par l'exemple, le signe probable ou certain, la vraisemblance. La dialectique seule a valeur absolue de science. Mais cette dialectique, science infaillible des réalités intelligibles, est loin de couvrir tout le champ de la connaissance humaine ; elle est bien loin aussi d'épuiser à elle seule les ressources de ce qui fut la dialectique au sens originel : l'argumentation dialoguée. Quand il s'agit de déterminer les éléments qui seront admis à constituer la « vie mixte », l'état de perfection et de félicité « humaines » que décrit le *Philèbe*, Platon veut qu'on ouvre, à toutes les sciences, infaillibles ou exactes ou simplement probables, les portes toutes grandes (4). Toutes les formes de démonstration ont aussi leur entrée dans l'argumentation platonicienne. Si le *Phédon* tient à marquer l'infériorité scientifique de la preuve par l'εἰκός, il n'en est pas moins vrai que ce même dialogue emploie une douzaine de fois l'εἰκός, six fois ἔοικεν et quatre fois au

(1) E. Norden, *Die Antike Kunstprosa*, I², pp. 106-7 (Leipzig, 1909).
(2) Sur les conseils des rhéteurs O. Navarre, 214-217 ; comparer *Sophiste*, 236e, 242b ; *Parm.*, 137b ; *Philèbe*, 15d ; et, sur ces habitudes d'exorde, Isocrate, *Paneg.*, 13.
(3) O. Navarre, pp. 254-5.
(4) *Philèbe*, 62c.

moins le τεκμήριον (1). Si l'on ajoute à tout cela les formes multiples d'argumentation *ad hominem* et toutes ces preuves ou thèses qui ne sont mises en avant que pour les besoins passagers de la discussion présente et seront tout de suite ou rejetées d'une façon expresse ou négligemment laissées dans l'oubli, on aura quelque idée de la richesse et de la souplesse de la dialectique platonicienne (2). Mais cette richesse et cette souplesse donnent souvent une apparence de raison à ceux qui trouvent à l'argumentation platonicienne une allure sophistique. Le vrai, c'est que le dialogue de Platon est un dialogue réel, c'est-à-dire une argumentation et une conversation vivante, qui tient à la fois du dialogue socratique, de la joute éristique, avec laquelle le dialogue socratique a dû bien souvent se confondre, et de la discussion judiciaire (3). Il a gardé de cette origine l'habitude de traiter chaque problème sous forme d'une thèse, d'une cause, d'un λόγος qui devient vite le client à défendre, ou l'adversaire à réfuter ; il en a gardé le cercle d'auditeurs, le jury réduit et muet qu'il faut gagner à soi avant même de le convaincre et afin même de le convaincre ; il en a gardé aussi l'amour de la discussion pour la discussion et l'admiration pour une argumentation bien conduite, pour une belle joute, pour un coup bien porté ou bien paré. Tout cela n'est qu'une enveloppe, je le veux bien, et le noyau solide qu'elle revêt de couleurs si mêlées et parfois si frivoles d'apparence est la grave et pure vérité platonicienne. Mais

(1) *Phédon :* déclarations sur la valeur de l'εἰκός, 92d ; emplois de l'εἰκός, 59a, 67a, 70b, 78c, 81c-d, 81e ad fin., 82b, 90b ; ἔοικεν, dans le même sens, 67a, 71e, 73a, 75c, 106e, 108a ; τεκμήριον, 70d, 72a, 96c, 108a. Ces termes manquent dans l'index de l'excellent commentaire du *Phédon* de J. Burnet (Oxford, 1911).

(2) De ces moyens transitoires d'argumentation, je crois avoir donné des exemples très nets dans *La définition de l'Etre et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon*. Paris, 1909, pp. 31-35, 41, 61-63. Cf. aussi O. Apelt, *Platonische Aufsätze* (Leipzig-Berlin, 1912), pp. 26-7.

(3) Voir une bonne étude des procédés de l'éristique dans O. Navarre, 45-46. Sur les rapports entre la discussion socratique et l'éristique, cf. Gercke dans Gercke-Norden, *Einleitung in die Altertumswissenschaft*, II², pp. 294, 297. Pour ce qui suit, voir O. Apelt, *op. laud.*, V, *Die Taktik des platonischen Sokrates*, et, spécialement, p. 100. L'influence de la rhétorique sur cette « tactique » n'apparaît pas dans Apelt. Je ne puis songer à donner, dans les notes d'une conférence, les textes nombreux et si instructifs sur le λόγος dans le sens de thèse à soutenir ou combattre. Cf., pour quelques exemples, Revue de Philos., déc. 1911, p. 701.

Platon est artiste de dialectique autant qu'artiste du drame, il aime l'enveloppe pour l'enveloppe, et s'oublie ou se plaît assez souvent à défendre sa sainte vérité avec les armes profanes de la rhétorique (1).

5.

Ainsi, malgré qu'il la combatte, Platon n'a pas laissé d'utiliser la rhétorique. Mais il y a mieux : Platon utilise la rhétorique expressément pour la combattre. Gorgias avait, sinon inventé, du moins formulé d'une façon précise quelques motifs destinés à une brillante fortune littéraire. Telle est, d'abord, la comparaison de la rhétorique avec la médecine, comparaison qui donnait occasion à la discipline encore nouvelle et pourtant triomphante d'affirmer ses prétentions au titre d'art, de technique, de science pratique en possession de son objet, de ses instruments, de sa méthode. « La puissance du discours, avait dit Gorgias, a le même effet sur l'ordonnance de l'âme que l'ordonnance des remèdes sur la constitution du corps »; et les rhéteurs ne se lasseront point, après lui, de magnifier leur art en le comparant à la médecine ou à la gymnastique (2). Que fait Platon dans le *Gorgias ?* Il fait subir, à la comparaison fameuse, ce que vous me permettrez d'appeler une transposition inverse. Oui, certes, il y a un parallélisme rigoureux entre les techniques destinées à la culture et au redressement du corps et celles qui ont pour but la culture et le redressement de l'âme, et l'on doit regarder comme des arts véritables et comme des

(1) Platon ne tient pas toujours à ce que cette rhétorique soit prise au sérieux. Voir, dans O. Apelt, *op. laud.*, IV, *Ueber Platons Humor* (pp. 72-95) et W. Eckert, *Dialectischer Scherz in den früheren Gesprächen Platons*, Nürnberg, 1911. Mais il y a bien des cas où il s'en sert pour un gain positif de la discussion.

(2) Gorgias, *Hélène* (Diels, *Vors.*, 559), 14 : τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἥ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἥ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν κ. τ. λ. Pour les nombreux échos de cette comparaison dans la rhétorique, je me contente de renvoyer à W. Süss, *Ethos*, p. 24 et suiv. La transposition du *Gorgias* est très clairement rendue dans Süss, qui montre très bien qu'il n'y a pas à chercher un rapport de dépendance entre Isocrate et Platon. L'histoire de la comparaison rhétorique-médecine avant le *Phèdre* demande une étude spéciale, que je compte prochainement reprendre. Elle est au moins en germe dans le vieux parallèle : santé du corps, santé de l'âme ; cf. Démocrite, frag. 31 (Diels, 397), le couple ἰατρικὴ σοφίη. Ma traduction de Gorgias essaie de rendre le jeu de mots sur τάξις.

arts parents, d'une part, la législative et la justice et, d'autre part, la gymnastique et la médecine. Mais il y a, de ces techniques, toujours dirigées vers le meilleur, une quadruple contrefaçon. Il y a une pseudo-technique aux allures ondoyantes et aux couleurs changeantes qui, sournoisement, se glisse sous chacune des vraies techniques et, sous ces noms respectables, cultive le plaisir et la corruption. C'est la flatterie. Flatterie du corps, elle s'appelle art de la parure et art de la cuisine apprêtée. Flatterie de l'âme, elle n'est autre que la sophistique et la rhétorique. Et pas plus pour l'âme que pour le corps, elle n'est une technique, une science véritable. Elle n'a pas pénétré la nature soit du corps soit de l'âme, elle n'a pas acquis une connaissance raisonnée de la cause, elle ne procède que par expérience et routine, par pure mémoire des séries empiriques, par tâtonnement et conjecture (1). Ainsi la comparaison inventée par la rhétorique pour se hausser au rang de science et de la plus haute science se retourne contre elle, et la ravale au niveau de la « cosmétique » et de la « confiserie ». Avançons plus loin que le *Gorgias*, dépassons cette époque de guerre acharnée contre la rhétorique, où la philosophie conquiert son droit de vivre. Le *Théétète* qui, antérieur ou postérieur, ne doit pas, en tout cas, être très éloigné du *Phèdre* (2), se meut dans une atmosphère sereine et se complaît au loisir des calmes digressions. Dans le parallèle du rhéteur et du philosophe, on sent passer, comme un souffle apaisé, le souvenir des véhéments sarcasmes de Calliclès. Mais, précisément, toutes les invectives qu'amassait le *Gorgias* contre la vie inutile et impuissante des philosophes sont ici transposées en éloges de la vie philosophique et la diatribe de Calliclès s'est muée en hymne à la pensée pure. C'est que le jour du triomphe est venu. La philosophie s'est fait sa place au soleil. Ses adeptes ne sont plus « trois ou quatre adolescents qui marmottent dans un coin », ils sont maintenant « un

(1) *Gorgias*, 464b-466 repris 500b-501c.

(2) Je n'entre pas ici dans les discussions sur la chronologie platonicienne. La chronologie communément acceptée depuis les travaux stylistiques place le *Théétète* immédiatement après le *Phèdre*. Voir, si l'on désire une orientation, H. Raeder, *Platons Philosophische Entwickelung*. Leipzig, 1905 (pour le *Théétète*, p. 279 et suiv.), C. Ritter, *Platon*, pp. 199-280, et Rev. de Philos., juillet 1910, pp. 68-82.

chœur » que ne parvient plus à couvrir la voix des rhéteurs (1). Le reproche qu'on leur adressait de ne pouvoir être, devant un tribunal, que de piètres et ridicules orateurs, ils le répètent et l'acceptent, car, de cette impuissance, ils se font un titre de gloire. L'éducation philosophique les abstrait de tout ce qui est la vie publique, tribunal, assemblée, lois et décrets, hétairies et festins. Mais, les abstrayant, elle les libère : ils sont citoyens du ciel, ne cherchent que les lois des astres et ne veulent connaître que la nature physique ou morale, mais la veulent connaître en son entier et son détail (2). Ils ne sont pas, comme les autres, courbés tout jeunes sous le joug de la flatterie et du mensonge et sous la dure loi de l'injustice à fuir ou de l'injustice à rendre (3). Ils laissent les rhéteurs vanter la toute-puissance de leur logos ou gémir sous sa tyrannie ; car les rhéteurs sont bien esclaves, esclaves de l'heure qui fuit, de la cause imposée, du juge qui tient en mains la sentence. Mais le logos des philosophes n'est point un tyran, il est un serviteur qui se plie docilement à toutes les nécessités de la recherche et ni juge ni spectateur ne met obstacle au loisir de ces libres causeries (4). Qu'y a-t-il sous ce parallèle, sinon la mise en présence des deux écoles rivales, l'école des rhéteurs et l'école des philosophes, c'est-à-dire l'école de Platon ? N'est-ce pas l'opposition d'une rhétorique nouvelle à la rhétorique ancienne, d'une rhétorique libre et souple à une rhétorique contrainte et déprimante ? Il n'y a point ici d'alliance ni de cartel, il y a substitution. Et le *Théétète* se comprend vraiment mieux après le *Phèdre*.

(1) Comparer *Théétète*, 172d et 173b, l'opposition de οἱ ἐν δικαστηρίοις καὶ τοῖς ἐκ νέων κυλινδούμενοι à τοὺς δὲ τοῦ ἡμετέρου χοροῦ, avec le passage déjà cité du *Gorgias*, 485d : μετὰ μειρακίων ἐν γωνίᾳ τριῶν ἢ τεττάρων ψιθυρίζοντα κ. τ. λ.

(2) *Théétète*, 172 : ὡς εἰκότως οἱ ἐν ταῖς φιλοσοφίαις πολὺν χρόνον διατρίψαντες εἰς τὰ δικαστήρια ἰόντες γελοῖοι φαίνονται ῥήτορες. Pour le reste, voir 173c-175c et spécialement 173e, où l'âme πανταχῇ πέτεται... ἀστρονομοῦσα, καὶ πᾶσαν πάντῃ φύσιν ἐρευνωμένη τῶν ὄντων ἑκάστου ὅλου. Il y a là un parallèle très net du fameux passage, que nous trouverons dans le *Phèdre*, sur la météorologie et la connaissance de la nature.

(3) 173a-b.

(4) Comparer 172e οἱ δὲ λόγοι (des rhéteurs) ἀεὶ περὶ ὁμοδούλου πρὸς δεσπότην καθήμενον κ. τ. λ. et 173c : ἀλλ' οἱ λόγοι ἡμέτεροι ὥσπερ οἰκέται... L'allusion vise la théorie gorgienne du λόγος δυνάστης (sur laquelle cf. Süss, *op. laud.*, 26, 51, et Gorgias, *Hélène*, 8). Mais elle la vise à travers les plaintes des rhéteurs sur les contraintes du discours, contraintes où se

6.

Le *Théétète* n'oppose les deux éducations que par leur côté moral. Le *Phèdre*, qui paraît au premier abord ne les opposer que par leur côté littéraire, mais qui cherche l'inspiration littéraire à sa source profonde, dans la science, dans l'amour enthousiaste du vrai, n'a pas besoin d'être, comme on l'a cru, un discours d'ouverture de l'école platonicienne ; mais il est vraiment le discours programme de la rhétorique platonicienne (1).

a) Etrange et fascinant dialogue, qui déroute d'abord par la richesse en apparence hétérogène de son contenu et même la dualité en apparence inconciliable de son sujet, mais dont l'unité se découvre et dont la complexité se débrouille à qui veut le prendre pour ce qu'il est : une leçon de rhétorique supérieure. Alors on comprend le thème de ses discours, car cette leçon de rhétorique est un appel à la jeunesse et quel meilleur thème présenter à cette jeunesse que le sujet incessamment rebattu dans ces cours d'amour qu'étaient les écoles et les gymnases du temps : l'amour grec, les diverses relations de l'aimé avec l'aimant ou le non-aimant ? Alors on comprend qu'il y ait des discours et qu'il y ait trois discours : le banal paradoxe sur la faveur due au non-aimant, tout entier dans le genre sophistique et tout entier pastiche, transposition de la manière de Lysias (2), le même paradoxe traité par la méthode socratique de la définition et de la division et, peut-être lui aussi, transposition d'un discours contemporain, à savoir d'un discours du rhéteur socratique Antisthène (3),

fonde la théorie du καιρός. Le *Théétète* répond à certains passages comme celui d'Alcidamas *Contre les Sophistes*, 11 et 12 (BLASS, p. 196), surtout de εἰ μὲν ἦμεν τύραννοι τῶν πόλεων ἃ ἐπεὶ δ' ἕτεροι κύριοι τούτων εἰσίν. C'est le cas de se rappeler le mot de H. GOMPERZ (*Wien. Stud.*, XXVIII, 1, p. 28) à propos d'Alcidamas : für Platon war dieser Redner gerade so wichtig wie Isokrates. H. G. semble bien, d'ailleurs, vouloir appliquer à Alcidamas le passage présent du *Théétète*.

(1) Cf. RAEDER, 245-279, H. GOMPERZ, *Wien. Stud.*, p. 40 et suiv.

(2) Sur le problème de critique littéraire que soulève ce premier discours, on trouvera une bibliographie abondante dans H. WEINSTOCK, *De Erotico Lysiaco* (Münster, 1912) qui, après une étude approfondie, conclut au pastiche : « oratio non est re vera Lysiae, at vere Lysiaca » (p. 53).

(3) C'est, parmi des thèses plus difficilement acceptables, l'hypothèse de K. JOEL dans *Platons sokratische Periode und der Phaedrus* (Philos. Abhandl., M. Heinze, 1906, pp. 84-88).

enfin l'éloge de l'amour traité par la méthode socratique et puisant, cette fois, ses motifs dans la philosophie platonicienne. Un exemplaire de fausse rhétorique, un exemplaire de rhétorique formellement bonne, un modèle de rhétorique bonne formellement et réellement. Que le but de ce troisième discours ne soit pas la révélation première, toute poétique et encore mystérieuse, des doctrines proprement platoniciennes, que le but de ce discours soit vraiment d'être un discours, une παιδιά, un ἐγκώμιον,, c'est ce que Platon nous dit lui-même d'une façon expresse (1) : la doctrine n'est là que pour donner au discours un contenu plus étoffé, une tenue plus scientifique, l'air de grandeur et de sublimité que seule peut répandre sur une œuvre la « métaphysique céleste », pour révéler, en un mot, la puissance oratoire et la fécondité littéraire du platonisme (2). Quand on s'est déterminé à voir, dans le *Phèdre*, une leçon de rhétorique supérieure, on en saisit sans peine l'unité profonde, on découvre sans effort l'intime liaison de ses deux parties, discours et mythes, d'une part, critique de la rhétorique contemporaine et théorie de la vraie rhétorique, d'autre part : c'est la liaison naturelle entre l'exemple concret et la leçon abstraite.

b) Que le *Phèdre* soit tout entier une transposition consciente de la rhétorique du temps, c'est ce qu'il nous est facile de voir par une analyse rapide du dialogue. Et d'abord les discours de la première partie. Le premier discours n'est pas seulement un pastiche littéraire, un discours « à la manière de » Lysias. La thèse : il vaut mieux accorder ses faveurs à celui qui n'aime pas qu'à celui qui aime, est un paradoxe d'école, un de ces exercices contradictoires que nous sert à pleines mains, par exemple, le naïf transcripteur des Διαλέξεις (3).

(1) Les deux derniers discours sont expressément modèles et matière à leçon, cf. 264e : ἦν γάρ τι ἐν αὐτοῖς, ὡς δοκῶ, προσῆκον ἰδεῖν τοῖς βουλομένοις περὶ λόγων σκοπεῖν. La suite du texte analyse le troisième discours et conclut : κεράσαντες οὐ παντάπασιν ἀπίθανον λόγον, μυθικόν τινα ὕμνον προσεπαίσαμεν μετρίως τε καὶ εὐφήμως τὸν ἐμόν τε καὶ σὸν δεσπότην Ἔρωτα, ὦ Φαῖδρε, καλῶν παίδων ἔφορον (265b-c).

(2) Cf. 269e-270a : πᾶσαι ὅσαι μεγάλαι τῶν τεχνῶν προσδέονται ἀδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσεως πέρι · τὸ γὰρ ὑψηλόνουν τοῦτο καὶ πάντῃ τελεσιουργὸν ἔοικεν ἐντεῦθέν ποθεν εἰσιέναι.

(3) Diels, *Vors.*, II, 635-648. Sur le sujet précis du *Phèdre*, il n'y a que l'opposition banale, qui, d'ailleurs, est le thème du troisième discours : αὐτίκα γὰρ παιδὶ ὡραίῳ ἐρασταῖ

Le second discours transpose ce premier discours sophistique en discours logique et socratique. Le troisième se donne expressément pour une palinodie et se greffe d'une façon ouverte sur un des motifs littéraires de la rhétorique contemporaine, l'accusation ou l'éloge d'Hélène, les blasphèmes rétractés ou non rétractés d'Homère et la palinodie de Stésichore : l'*Hélène* de Gorgias et l'*Hélène* d'Isocrate nous sont les brillants témoins de cette tradition oratoire, dont un des thèmes essentiels était toujours l'éloge de l'amour et de la beauté (1). Le contenu très riche du discours n'est pas fait que de thèses proprement et exclusivement platoniciennes. Quand Socrate en fera lui-même l'analyse et la critique, il caractérisera le discours entier comme un « jeu » et, par exemple, il est bien difficile de ne pas voir, dans la glorification de la μανία, l'imitation de ces paradoxes contre lesquels proteste gravement Isocrate, auteur pourtant d'une *Hélène* et d'un *Busiris* (2). Mais ce paradoxe se mue très vite en platonisme le plus pur. Le *Ménon* avait pu, revenant en apparence sur les condamnations antérieures, reconnaître valeur à l'opinion droite, à l'inspiration, au don divin ; mais ce n'était point sans laisser ouverte une échappée sur la théorie platonicienne de la vertu ni sans dresser, au-dessus de ces représentants de la politique ordinaire, le maître idéal de la morale scientifique, « réalité en face des ombres » (3). Ainsi le *Phèdre* peut glorifier la μανία-inspiration de la prophétie, des mystères, de la poésie

μὲν χαρίζεσθαι καλόν, μὴ ἐραστᾶι δὲ αἰσχρόν (DIELS, 638, 11). Mais beaucoup des questions que débattent le socratisme et le platonisme y sont exposées sous leurs deux faces, avec des arguments souvent puérils, et aussi, bien souvent, avec les arguments qui reviennent dans les dialogues de Platon. Voir, sur cette production scolaire, l'étude récente de A. TAYLOR dans ses *Varia Socratica* (Oxford, 1911), pp. 91-128.

(1) Cf. les discours de Gorgias (BLASS, 150-159) et d'Isocrate (or. X ; dans DRERUP, or. VIII). Comparer *Phèdre*, 243a-c et Isoc. X, 64-66 (les palinodies).

(2) *Phèdre*, 265b : προσεπαίσαμεν (note 48). Sur les paradoxes du temps, Isoc. *Hélène* (tout le début), puis 8 (St. 209d), les attaques contre ceux qui τολμῶσι γράφειν ὡς ἔστιν ὁ τῶν πτωχευόντων καὶ φευγόντων βίος ζηλωτότερος ἢ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων... 12 (St. 210c) τῶν μὲν γὰρ τοὺς βομβυλίους καὶ τοὺς ἅλας καὶ τὰ τοιαῦτα ἐπαινεῖν οὐδεὶς πώποτε λόγων ἠπόρησεν.

(3) *Menon*, 100a : εἰ δὲ μή τις εἴη τοιοῦτος τῶν πολιτικῶν ἀνδρῶν οἷος καὶ ἄλλον ποιῆσαι πολιτικόν · εἰ δὲ εἴη... καὶ ἐνθάδε ὁ τοιοῦτος ὥσπερ παρὰ σκιὰς ἀληθὲς ἂν πρᾶγμα εἴη πρὸς ἀρετήν.

et de l'amour ; mais c'est pour expliquer l'aspiration inquiète et la fièvre de possession de l'amour par la réminiscence de la beauté intelligible, c'est-à-dire par une intelligence cherchant à se retrouver elle-même, et c'est là du pur intellectualisme platonicien. Je ne puis analyser plus profondément les idées proprement philosophiques ou religieuses du discours sans m'exposer à entrer dans une question qu'il nous faudra traiter tout à l'heure : la transposition de l'érotisme et de l'orphisme. Il faut pourtant noter encore que le mythe était un élément presque essentiel de ces pièces d'apparat, qu'il était l'ornement ordinaire et aussi le refuge fréquent de l'éloquence sophistique, qu'Isocrate, par exemple, a, sur le mythe, à peu près la même théorie que Platon et qu'il en ferait, dans des limites beaucoup plus étroites, à peu près le même usage s'il n'y avait, entre Isocrate et Platon, deux différences essentielles : Platon est poète parmi les poètes, Isocrate ne l'est à aucun degré ; Isocrate est un maigre penseur et le mythe reste chez lui pièce rapportée, inassimilée, alors que Platon fait siens tous les détails du mythe sans lui rien ôter de sa libre fantaisie et de sa richesse légendaire (1). Le mythe du *Phèdre*, spécialement, outre la théorie de la vision intelligible et de la réminiscence qui en fait la note dominante et donne à tout le morceau « le ton platonicien », contient trois éléments principaux : l'érotisme, l'orphisme et ce que nous avons appelé « la métaphysique céleste », c'est-à-dire la météorologie. Or la météorologie est, pour la théorie oratoire de la seconde partie du *Phèdre*, le secret de la suprême perfection et du sublime ; elle est

(1) Pour l'utilisation épidictique du mythe dans Isocrate voir *l'éloge d'Hélène* et le *Busiris* tout entiers (X et XI, dans Drerup, VIII et IX). Dans *Archidamos* (VI, Drer. XVI), on raconte sommairement les origines des Messéniens et les droits historiques de Sparte (17-24) et l'on ajoute (24 ; 120c-d St.) : περὶ μὲν οὖν τῶν ἐξ ἀρχῆς ὑπαρξάντων ἡμῖν ἀκριβῶς μὲν οὐ διῆλθον, ὁ γὰρ παρὼν καιρὸς οὐκ ἐᾷ μυθολογεῖν. On n'avait pas le temps « pour les détails du mythe » ; on a pourtant fait entrer, dans ce sommaire, et le vol des bœufs par Hercule et la mort d'Hercule etc. Dans le *Panégyrique* (IV, Drer. XIV), on raconte, tout en la regardant comme un mythe, (καὶ γὰρ εἰ μυθώδης ὁ λόγος γέγονεν, ὅμως αὐτῷ καὶ νῦν ῥηθῆναι προσήκει) et l'on défend contre le doute (καὶ τούτοις ἀπιστεῖν μικρῶν ἔτι προστεθέντων οὐδεὶς ἂν ἀξιώσειεν) l'histoire des dons faits par Déméter aux Athéniens (28-32). Puis, s'aidant de l'idée de progrès de Xénophane, on transpose l'explication mythique en explication rationnelle et la conclusion garde, entre les deux, une habile oscillation : τίνας οὖν χρὴ μᾶλλον νομίζειν ἢ δωρεὰν παρὰ τῶν θεῶν λαβεῖν ἢ ζητοῦντας αὐτοὺς ἐντυχεῖν ; (32 ad fin.).

donc introduite dans le discours comme partie obligatoire, mais l'âme éternellement motrice et la contemplation circulaire des idées font de cette pièce obligatoire une pièce platonicienne.

c) Est-il possible de résumer en quelques lignes la seconde partie du *Phèdre ?* Ce sera la simplifier à l'excès, car elle supporterait un très ample commentaire plutôt qu'un résumé, mais ce sera aussi nous fournir le canevas indispensable à notre si rapide étude (1). A propos du reproche fait à Lysias d'écrire des discours, on prouve qu'il n'y a pas de honte à écrire, mais que la honte est de mal écrire tout comme de mal parler. Que faut-il donc pour bien écrire ou pour bien dire ? D'abord savoir la vérité sur le sujet qu'on traite. Les maîtres actuels de rhétorique disent : savoir ce qui paraîtra bon ou vrai au jury, chercher non pas la vérité, mais la vraisemblance. Mais leur rhétorique n'est pas un art, elle n'est qu'une routine tâtonnante ; il n'y a point d'art en dehors du vrai et qui n'a pas pénétré la philosophie ne sera jamais orateur. En second lieu, faire du discours un organisme, et cela par les deux procédés de méthode que Socrate n'a cessé de poursuivre amoureusement : la synthèse, qui ramène à l'unité d'une seule idée la pluralité dispersée ; la division qui partage, en ses articulations naturelles, l'unité ainsi obtenue. Voilà ce que n'enseignent ni Lysias ni les manuels de Thrasymaque ou des autres. C'est la dialectique. Le reste n'est que recettes. Evenus, Lysias, Gorgias, Prodicus, Hippias, Polus, Protagoras, Thrasymaque ont chacun les leurs et Platon se complaît à les énumérer en un cliquetis de noms bizarres. Mais ces recettes ne sont pas l'art, elles n'en sont que les préliminaires. L'art, c'est la nature et c'est l'exercice, mais c'est aussi la science. Or la vraie science oratoire ne peut se passer de la météorologie ou étude de la nature ; car le secret de cette science est tout entier dans la méthode préconisée par Hippocrate : déterminer la nature de l'objet et d'abord sa simplicité ou sa complexité ; s'il est simple, découvrir sa δύναμις, c'est-à-dire ses propriétés actives ou passives, son mode d'action ou de passion ; s'il est complexe, dénombrer ses parties et

(1) 257c-279c.

entreprendre, pour chacune, le même examen. Il n'y a donc point de technique sérieuse de la rhétorique dont la première et fondamentale leçon ne doive être la description exacte de la nature de l'âme, l'ordonnance parallèle des espèces de discours et des espèces d'âmes et l'établissement des lois naturelles d'appropriation de chaque discours à chaque âme. On laissera Tisias et les autres se vanter d'avoir découvert une voie plus courte de persuasion. En quoi, d'ailleurs, ils se trompent, car leur vraisemblance, leur εἰκός, est une « semblance du vrai » et connaître la vérité est encore le plus sûr secret pour trouver et manier ce qui doit avoir un air de vérité. Mais surtout il ne s'agit pas de voie courte ni facile; il s'agit au contraire d'un multiple labeur et d'un long circuit, πολλὴ πραγματεία, μακρὰ περίοδος, car le but n'en est pas d'apprendre à dire et à faire ce qui plaît aux hommes, mais d'apprendre à dire et à faire, autant que possible, ce qui plaît aux dieux. Le débat sur la convenance ou la non-convenance du discours écrit apparaît maintenant simplifié. Le discours écrit est une statue muette, incapable de se muer et de s'adapter, incapable de se défendre. Le discours semé dans l'âme du disciple sait se défendre, sait parler et sait se taire; il est vie et âme, semence de dialectique indéfiniment féconde en science et en félicité. Pour qui regarde le premier comme une παιδιά, comme fruit et charme d'un loisir délicat et comme mémorial à ceux qui savent, il ne saurait y avoir de honte à écrire. Le véritable orateur ou dialecticien pourra donc s'y complaire en passant, mais les vrais fils de sa chair, transmetteurs de sa fécondité, ce sont ses disciples. Voilà ce que Phèdre est chargé d'annoncer à Lysias, pour qui Socrate a déjà fait le vœu que, délaissant de frivoles discours, il se tournât vers la philosophie (1). Quant à Isocrate, il se pourrait qu'avec l'âge il excellât dans le genre de discours qu'il entreprend maintenant et même que, non content de cette gloire, un élan plus divin l'emportât vers de plus hauts sommets, car c'est un esprit où il y a, par don de nature, quelque philosophie (2).

(1) 257b.
(2) 279a : φύσει γάρ, ὦ φίλε, ἔνεστί τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ.

d) Que le canevas de cette leçon de rhétorique soit fait de motifs non exclusivement platoniciens, de lieux communs des écoles ou de certaines écoles d'alors, cela, j'espère, ne peut plus nous surprendre ou nous scandaliser. Oui, il y a, dans ces pages de Platon, de l'Isocrate, de l'Alcidamas, du Gorgias et même du Protagoras (1) ; Platon nous dit lui-même qu'il emprunte à Hippocrate, et les emprunts les plus certains ne sont peut-être pas ceux qu'il proclame ; si nous en sommes réduits à quelques noms et quelques parallèles, c'est que notre connaissance de l'époque platonicienne est assez sommaire. Le dialogue est une œuvre du jour. Comme tout livre qui veut être lu et agir, comme tout livre de réformateur, il plonge et baigne dans le milieu où il veut agir. Un livre est au point quand il parle notre langue, parce qu'il a commencé par penser notre pensée ; chacune de ses phrases entre en nous comme une visiteuse familière et, dès l'entrée, y éveille tout un monde de complicités inconscientes ; elles lui permettront de pénétrer jusqu'au vif du cœur pour y piquer l'aiguillon, l'idée originale, la thèse réformatrice. Ainsi un air nouveau s'enveloppe, pour nous conquérir sans nous violenter, d'harmoniques empruntées à des airs coutumiers. Sur ces pensées, sur ces harmoniques complices, nous n'avons pas besoin de chercher à mettre un nom, parce qu'elles font partie de l'atmosphère que nous respirons. Mais nous ne comprenons pleinement une œuvre antique, une œuvre de penseur comme une œuvre d'artiste, et Platon est l'un autant que l'autre, qu'à la condition de pouvoir démêler et séparer, autant que possible, en ses éléments constituants, ce fonds mouvant de pensée étrangère qui supporte et qui porte la pensée originale de l'auteur. Le danger est alors, parce que, de cette pensée antique, nous n'avons plus que des éléments épars, de nous contenter d'une explication

(1) Non pas toujours à titre d'emprunts, mais plus souvent à titre de parallèles, comme je l'explique immédiatement. C'est ici que je dois le plus à W. Süss, *Ethos*, pp. 28-29 et al. Süss, à mon avis, prend trop Gorgias comme source unique de tous ces motifs rhétoriques. Je laisse ouverte, pour l'instant, la question de la citation hippocratique (270c), qui a trop de ramifications avec d'autres problèmes pour ne pas mériter une étude à part. Sur l'importance que lui accordait LITTRÉ, et sur son histoire dans la critique postérieure, cf. Revue de Philos., juillet 1912, pp. 70-72, et décembre 1912, pp. 663-675.

mécanique, de croire tout résolu quand nous avons mis un nom propre sur une idée, de prendre pour un emprunt brutal ce qui peut être ou simple parallélisme ou transposition géniale. L'opposition entre le discours écrit et le discours parlé n'était qu'une des passes toujours recommençantes du duel inévitable entre les écoles de rhétorique ; entre l'enseignement qui donne des modèles et des canevas tout faits et celui qui préfère créer des habitudes et des aptitudes, la lutte devait naître le jour où naîtrait une discipline destinée à procurer une puissance pratique (1). Synthétisé ou non un jour ou l'autre en une œuvre écrite, un fonds d'arguments devait, naturellement, parvenir à se constituer de part et d'autre, où chaque combattant choisissait selon son humeur et la nécessité immédiate. Que l'impuissance du discours écrit à se défendre soit un trait commun à Platon et Isocrate et manque chez Alcidamas, que la comparaison avec la statue soit commune à Platon et Alcidamas et manque chez Isocrate, qu'Alcidamas ait, avant Platon, regardé le discours écrit comme une παιδιά (2), que Protagoras, peut-être, ait fourni à Platon la comparaison de la rhétorique avec l'agriculture et que Platon en tire son opposition des rapides et frivoles jardins d'Adonis à la féconde et lente terre de labour (3), que Gorgias, auquel on recourt si souvent et peut-être un peu trop souvent, soit à l'origine de ce fonds d'arguments en faveur du discours parlé (4), ce sont là des résultats intéressants non seule-

(1) Sur l'opposition des deux méthodes cf. O. Navarre, *Essai*, pp. 38, 60, 205 et passim ; et surtout Süss, p. 32 et suiv. Weinstock, *De Erotico Lysiaco*, 72, 78 et suiv. Süss a peut-être trop accentué cette opposition entre l'école de Gorgias, que soutiendrait, en cette question, le *Phèdre*, et l'école sicilienne, que suivait Lysias. Il n'y a pas eu, avant Isocrate, absence totale de théorie. Cf. Kroll, *Rh. Mus.*, 66 (1911) p. 166, 1 ap. Weinstock, *op. laud.*, p. 79.

(2) W. Süss, p. 47, lequel donne, p. 34 et suiv. les textes parallèles d'Isocrate κατὰ τῶν σοφιστῶν, Alcidamas περὶ τῶν σοφιστῶν et Platon *(Phèdre)*.

(3) C'est, du moins, ce qui me paraît le plus problable. A la comparaison rhétorique-médecine, le *Phèdre* ajoute (276b-277a : les jardins d'Adonis etc.) le troisième terme : ὁ νοῦν ἔχων γεωργός, que nous retrouvons dans le discours de Protagoras *(Théétète*, 167b-c), avec d'ailleurs la préoccupation de l'éducation comme dans le *Phèdre*, et aussi bien dans le discours d'Eryximaque *(Banquet*, 186a, 188a), lequel a, certainement, beaucoup de traits de Protagoras.

(4) Süss, p. 41 et al. Voir, pp. 49-61, une analyse détaillée de l'*Hélène* et du *Palamède*. Sur Gorgias, la plus récente étude d'ensemble que je connaisse est l'article de E. Wellmann dans Kroll (autrefois Pauly-) Wissowa, *Real-Encyclopädie*, VII, 2, 1597-1604.

ment pour l'histoire de la rhétorique, mais même pour l'intelligence de la position platonicienne. Platon opère sur un plan parallèle, mais aussi sur un plan supérieur à ce terrain de lieux communs : il transpose. Son discours écrit à lui, c'est le dialogue, imitation la plus parfaite qui soit de la parole vivante, mais imitation seulement et faible image de la dialectique infiniment souple et vivante que devait être son enseignement. Il parle, en commençant, la langue d'autrui, mais c'est en sa propre langue qu'il finit. Il prend parti dans la mêlée des écoles, mais c'est pour le gain de sa propre école qu'il combat. Si, à Lysias, Isocrate est infiniment préféré, c'est que, s'occupant d'éducation morale et politique, il travaille sur un terrain où se pourrait bâtir une philosophie et sa solennité, d'ailleurs assez pédante, aurait pu convenir à un prêcheur de la vérité (1). Mais l'idée même de la vérité lui manque et lui manquera toujours. Parce que, peut-être, on ne peut tuer deux ennemis à la fois, on vante son naturel, porté à une certaine philosophie, et lui, qui met le naturel au-dessus de tout, pouvait, à la rigueur, prendre au sérieux le compliment (2). A ses élèves, peut-être, entre cette « ébauche de philosophie » et la philosophie platonicienne, on s'ingénie à mettre un pont qui facilitera le passage. Mais comment pourrait-on plus nettement proclamer l'insuffisance absolue de la rhétorique d'Isocrate comme de toute rhétorique fondée sur l'unique vraisemblance et systématiquement dédaigneuse de la vérité ? Même à cette rhétorique de l'εἰκός, la science est indispensable (3). Quelle science ? Toutes les écoles parlaient de science et chacune avait « sa science » ; et si, de ce terme ambigu, Platon veut parvenir à une idée sienne et solide, il s'y achemine encore à travers

(1) Peut-être aussi parce que son « enseignement » est plus théorique et moins terre à terre que celui de Lysias. Voir les excellentes remarques de H. WEINSTOCK, p. 80. « Certe dubium non est, quin in Isocrate iudicando Plato artem eius docendi ante oculos habuerit quemadmodum in Lysia. » Le *Phèdre* traite principalement « non de arte dicendi, sed docendi ».

(2) Cf. *Antidosis* (XV, DRER., XIX), 189 : εἰ δὲ δή τις ἀφέμενος τῶν ἄλλων ἔροιτό με, τί τούτων μεγίστην ἔχει δύναμιν πρὸς τὴν τῶν λόγων παιδείαν, ἀποκριναίμην ἄν, ὅτι τὸ τῆς φύσεως ἀνυπέρβλητόν ἐστι καὶ πολὺ πάντων διαφέρει. L'*Antid.* est tardive, mais, dans le discours *Contre les Sophistes*, 14, 15, c'est la φύσις qu'Isoc. nomme en premier lieu.

(3) 260a et suiv., surtout 262a, repris 273d-e.

des thèmes étrangers. Les médecins lui servent à protester contre la science livresque et lui fournissent le parallèle scientifique du καιρός des rhéteurs (1). Le nom de Périclès sert d'introducteur à une déclaration sur la nécessité de la météorologie qui, depuis au moins Gorgias, avait ses entrées dans la rhétorique et, par un retour de la comparaison rhétorique-médecine, propriété commune de Gorgias et de Protagoras, cette métaphysique céleste se restreint, du sens de « étude de toute la nature » au sens « étude de toute nature » (2). Le nom d'Hippocrate vient alors couvrir cette méthode scientifique pour le traitement du corps, qui doit se transposer immédiatement en méthode scientifique pour le traitement de l'âme. Qu'il puise directement dans la médecine contemporaine ou qu'il utilise une médecine déjà tamisée par des rhéteurs ou des iatrosophistes, Platon, de tout cela, ne cherche qu'à dégager l'inconnue que lui seul peut y mettre : la dialectique.

La dialectique, c'est le centre et le faîte autour duquel s'ordonne et monte cette multiplicité de thèmes de toute provenance, insensiblement surélevés, parfois subitement violentés. Ce n'est pas d'ailleurs une dialectique adaptée, adoucie, assouplie au service de la rhétorique, une logique du vraisemblable n'empruntant au voisinage du vrai qu'une couleur persuasive. C'est la dialectique platonicienne, méthode *exacte* d'induction synthétique et de division exhaustive et nombrée, méthode fondée sur une science *exacte* de la nature de l'objet (3). Appliquée à l'âme, forte d'une connaissance *exacte* de la simplicité ou multiplicité de l'âme, poussée jusqu'au dénombrement et classement parallèle des espèces de l'âme et des espèces du discours, elle rend possible, certes, une rhétorique (4). Mais une rhétorique bien

(1) 268a-c.

(2) 269a-270d. Pour l'introduction de la météorologie dans les thèmes rhétoriques, cf. Gorgias, *Hél.* 13 (Diels, *Vors.*, II, 559). Pour la restriction de sens, voir 270c la succession ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως... περὶ φύσεως... περὶ ὁτουοῦν φύσεως.

(3) 265d-266c, 270d : ἐὰν δὲ πλείω εἴδη ἔχῃ, ταῦτα ἀριθμησάμενον... 270e : τὴν οὐσίαν δείξει ἀκριβῶς.

(4) 271a-b... πάσῃ ἀκριβείᾳ γράψει τε καὶ ποιήσει ψυχὴν ἰδεῖν... διαταξάμενος τὰ λόγων τε καὶ ψυχῆς γένη καὶ τὰ τούτων παθήματα δίεισι πάσας αἰτίας, προσαρμόττων ἕκαστον ἑκάστῳ καὶ διδάσκων οἵα οὖσα ὑφ' οἵων λόγων δι' ἣν αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἡ μὲν πείθεται, ἡ δὲ ἀπειθεῖ.

supérieure à celle des rhéteurs : *la dialectique est à elle-même sa propre rhétorique.* En quels discours, en effet, et en quels discours seulement y a-t-il clarté, perfection, valeur solide ? En ceux que l'enseignement écrit dans l'âme et qui traitent du juste, du beau et du bien (1). Ce n'est pas un enseignement de l'heure, une arme ou une parure pour le commerce immédiat avec les hommes. C'est la πολλὴ πραγματεία, la μακρὰ περίοδος du *Phédon* et de la *République ;* le but en est une perfection de la pensée et de l'action dont seule est juge la divinité. Les positions morales du *Gorgias* sont donc loin d'être oubliées, elles sont surélevées au plan du *Phédon* et de la *République*, au plan où se tiendra tout à l'heure le *Théétète* (2). Qu'on parle donc, si l'on tient à rétrécir à un nom l'horizon du dialogue, d'un cartel avec Isocrate, ou, élargissant cet horizon, d'un cartel avec certaines écoles de rhétorique (3). Mais c'est un cartel qui a fortes chances de demeurer unilatéral, car la philosophie platonicienne, indispensable aux autres rhétoriques, n'a besoin d'aucune et se suffit à elle-même : en face de toutes ces sagesses d'apparence, δοξόσοφοι ἀντὶ σοφῶν, elle seule est la vraie sagesse, fondée sur l' ἀλήθεια et l'ἐπιστήμη (4). C'est en ce

(1) 278a : ἐν δὲ τοῖς διδασκομένοις καὶ μαθήσεως χάριν λεγομένοις καὶ τῷ ὄντι γραφομένοις ἐν ψυχῇ περὶ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν... cf. 276e : ὅταν τις τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ χρώμενος... σπείρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους. La παιδιά qu'admet Platon est aussi celle τοῦ ἐν λόγοις δυναμένου παίζειν, δικαιοσύνης τε καὶ ἄλλων ὧν λέγεις πέρι μυθολογοῦντα.

(2) 273e, 274a. Comparer οὐχ ἕνεκα τοῦ λέγειν καὶ πράττειν πρὸς ἀνθρώπους δεῖ διαπονεῖσθαι τὸν σώφρονα, ἀλλὰ τοῦ θεοῖς κεχαρισμένα μὲν λέγειν δύνασθαι, κεχαρισμένως δὲ πράττειν τὸ πᾶν εἰς δύναμιν, et la phrase qui suit (sur les bons maîtres et les compagnons de servitude) avec *Phédon* (début passim et 69d-e), *Théétète*, 176a et suiv. et les deux premiers livres de la *République*. W. Süss croit à l'absence du point de vue moral dans le *Phèdre (Ethos*, 73, 98 et suiv.).

(3) H. Gomperz, *Wien. Stud.*, XXVIII, 1, p. 38 : « Es ward also ein Abkommen getroffen, das man als eine Kartellierung bezeichnen könnte : wenn die Platoniker Rhetorik hören wollen, so hören sie bei Isokrates ; wenn die Isokrateer Philosophie studieren wollen, so studieren sie bei Platon. Dieses Abkommen aber ward durch zwei Schriften besiegelt : *den Busiris und den Phaidros.* »

(4) 275b, 276a, etc. Si Platon tient à mettre un pont entre les écoles des rhéteurs et la sienne, c'est plutôt, qu'on me pardonne l'expression, un pont-levis. Montrer aux élèves des écoles empiriques (Lysias) que cet enseignement est à infinie distance de toute philosophie (257b) ; accorder, aux élèves d'Isocrate, que l'enseignement d'Isocrate, plus détaché des soucis utilitaires immédiats, est moins indigne de ce nom de philosophie dont il se décore (279a-b) ; déclarer à tous que la rhétorique du vraisemblable ne peut se passer du vrai et donc de la

sens, bien supérieur au sens où Cicéron la concevait, que Platon eût accepté, au moins pour le dialecticien idéal, la fameuse formule : *Plato oratoribus irridendis ipse summus orator* (1).

III.

La transposition de l'érotisme et de l'orphisme.

J'ai laissé de côté tout le fond doctrinal du troisième discours. C'était pour y revenir. Car nous pourrions, sans quitter les alentours du Phèdre, amorcer au moins l'étude des deux autres transpositions : la transposition de l'érotisme et la transposition de l'orphisme.

1.

S'il était possible de parler à l'aise de l'amour antique devant un auditoire chrétien ou simplement devant n'importe quel auditoire moderne, car, même entièrement débaptisé, ce qu'à Dieu ne plaise, le monde moderne ne pourrait, de longtemps, se défaire de l'âme nouvelle que lui a faite le christianisme, s'il était possible de remuer, sans dégoût, le terrain de fange d'où Platon transplanta la rose pourpre de l'Eros philosophique, nous verrions peut-être que la transposition de l'amour en un instinct de communion intellectuelle et morale était au moins ébauchée avant le platonisme. Les légendes qui célèbrent certaines amitiés guerrières (2) servaient au moins à jeter, sur certaines hontes, un

dialectique (262a et suiv.); faire entrevoir à tous, dans cette dialectique, la seule éducation scientifique et morale qui ait valeur absolue (276e, 278a-b), c'est attirer à soi, ce n'est pas renvoyer à d'autres. L'Académie devait s'apercevoir, quelque jour, que, pour la rhétorique, il fallait descendre un peu des hauteurs de la dialectique à des détails plus terre à terre; mais, si la rhétorique d'Aristote est « une rhétorique nouvelle, plus spéculative que pratique » (O. Navarre, 207) n'est-ce pas que, dans l'Académie, même ces nécessités pratiques n'ont point étouffé l'esprit du *Phèdre?* Cf. Christ-Schmid, *Gr. Lat.*, I6, 720, 754 et suiv. et, sur les rapports de Speusippe avec Isocrate, P. Lang, *De Speusippi Academici Scriptis accedunt fragmenta*, Bonn, 1911, pp. 32-39. Sur l'impossibilité absolue d'une conciliation entre les « philosophies » d'Isocrate et de Platon, cf. la remarque très ferme de P. Wendland dans Gercke-Norden, I², p. 204.

(1) *De or.*, I, 47.

(2) Voir Xénophon *Conv.*, VIII, 31 et suiv. Platon, *Banquet*, 179e-180b.

manteau de gloire et de patriotisme. Au siècle des sophistes, il était naturel qu'une si riche floraison d'écoles amenât une transposition littéraire et scolaire de l'amour ; sans que nous sortions de Platon, le *Charmide*, le *Lysis*, les deux premiers discours du *Phèdre* nous montrent déjà, dans les gymnases grecs, la sentimentalité pédante et les dissertations alambiquées des « cours d'amour » du moyen âge et, s'il était possible de fermer les yeux sur le sens indéniable de certains textes, nous serions à l'aise pour ne plus voir, dans l'érotisme du ve et du ive siècle, que cette mode littéraire et cet abus d'une métaphore (1). Est-ce au socratisme qu'est due l'application, au moins continue, de cette métaphore aux rapports intellectuels entre le maître et le disciple ? Le socratisme assurément s'est fait, contre les sophistes, un privilège et une arme de la formule : l'enseignement est comme l'amour, il se donne et ne se vend pas ; et le Socrate historique a probablement droit, tout autant qu'à la maïeutique, à ce rôle d' « éternel poursuivant de beauté » qui est le sien dans les dialogues. Mais la sophistique contemporaine devait être allée assez loin dans cette transposition intellectuelle et morale de l'amour, s'il ne faut pas chercher d'idée proprement et exclusivement platonicienne dans les motifs que développent les cinq premiers discours du *Banquet*. Amour inspiration divine génératrice d'héroïsme ; amour échange dont les risques se légitiment par la recherche de la philosophie et de la vertu ; amour harmonie et rythme de la nature physique et morale ; amour effort d'une nature diminuée vers la plénitude et la perfection originelle ; amour qui n'est que jeunesse et beauté divinisée, source de tout bonheur, de toute beauté et de toute vertu ; tels sont les thèmes que Platon prête à Phèdre, Pausanias, Eryximaque, Aristophane, Agathon (2).

(1) *Charmide*, 154a-155e. *Lysis*, 204b-207c et toute la discussion du dialogue, *Phèdre*, *loc. laud.* Expliquer le sens de certains termes instamment répétés des deux premiers discours du *Phèdre* et même du troisième (256c d) ne serait possible qu'en latin. Cf. encore Weinstock, *De Erotico Lys.*, p. 66 et voir, sur le caractère des mœurs publiques et des « institutions » sous ce rapport, la polémique récente : E. Bethe (*Ueber die dorische Knabenliebe*, Rh. Mus., 1907, p. 438 et suiv.), A. Semenov (*Zur dorischen Knabenliebe*, Philologus, 1911, pp. 146-150) et A. Ruppersberg (Εἰσπνήλας, *ib.*, 151-154).

(2) *Banquet*. 178a-180b, 180c-185c, 185e-188e, 189c-193e, 194b-197e. On trouvera une étude

2.

Si le discours de Socrate reprend certains détails de ces thèmes, ce n'est qu'après les avoir élevés à un plan supérieur, supérieur même assurément au plan du socratisme (1). Mais cette transposition ne se fait que par degrés. L'amour n'est ni beauté ni bonté, il n'est aucune perfection ni aucun achèvement, car il est, par essence, un élan ; élan non pas seulement vers la complétion de l'être, mais vers la complétion dans le bien. L'amour est l'universel désir de la possession éternelle du bien. Son naturel effort est la génération dans la beauté ; effort de génération spirituelle aussi bien que corporelle, dont l'inépuisable source est l'élan de la nature mortelle vers l'inaccessible éternité ; effort dont l'inlassable recommencement obtient, par l'artifice d'une identité successive et morcelée, une suppléance à l'éternelle et indivisée continuité de l'être. Source de l'héroïsme guerrier comme de tous les sacrifices familiaux, ce désir de perpétuité atteint sa plus haute et plus pleine satisfaction dans ce commerce fécond des belles âmes dont les fruits immortels sont les beaux poèmes et les sages lois. Si l'ascension de la pensée platonicienne s'arrêtait là, elle n'aurait fait que synthétiser en un centre supérieur les essais divergents de la pensée contemporaine (2). Mais ce plan nouveau n'est, pour elle, qu'une base d'élan. Laissons de côté, pour un instant, les métaphores mystiques dont la solennité sert à rendre plus troublante l'infinie distance entre le palier ainsi atteint et les sommets entrevus (3). De la beauté d'un corps à la beauté du corps, de la beauté du corps à la

très détaillée des discours dans l'excellent commentaire de R. G. Bury, Cambridge, 1909, pp. 24-36.

(1) 199c-212c.

(2) 199c-209e. La définition de l'amour comme μεταξύ (202a-204b) transpose la thèse de Pausanias (180e, 181a, 183d) : rien n'est, en soi, ni bon ni beau (c'est du Protagoras). Je traduis μεταξύ par *élan :* l'« intermédiaire » de Platon est un intermédiaire mouvant. — La complétion dans le bien corrige Aristophane. — L'universalité de l'amour a été préparée par le discours d'Eryximaque. — L'amour, source de sacrifice, est repris à Phèdre. — Le discours d'Agathon, le plus vide d'idées, est corrigé dès le début du discours de Socrate. — Le « commerce des belles âmes » reprend le thème « pédérastie-philosophie » de Pausanias etc.

(3) 210a : κἂν σὺ μυηθείης · τὰ δὲ τέλεα καί ἐποπτικά κ. τ. λ.

beauté des âmes, des occupations et des lois; de celles-ci aux sciences, à ces hauteurs d'où se découvre « l'océan de beauté », la pensée monte, se fortifie, s'élargit au commerce d'une philosophie « que rien ne rétrécit » pour découvrir enfin et conquérir le sommet suprême, la science unique dont l'objet est la beauté en soi, incorporelle, éternelle, absolue, unique, de qui toutes les beautés participent dans leur oscillation entre le naître et le périr, sans que leur incessant devenir altère en rien son immuable et impassible existence (1). Voilà comment Platon traduit et transpose la mode érotique des écoles et des lettres contemporaines; voilà ce qui est, pour lui, τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικὰ ἰέναι, τὸ ὀρθῶς παιδεραστεῖν (2). Si l'on considère le point de départ et la base continuellement sous-jacente à cette ascension, on pourra parler d'un mysticisme érotique; si l'on considère le point d'arrivée comme les principales étapes de cette envolée vers la beauté absolue, on parlera plutôt d'un mysticisme esthétique. En réalité, c'est du pur intellectualisme platonicien ou, si l'on tient absolument à l'idée de mysticisme, c'est le mysticisme tout intellectuel qui finit toujours par se dégager des multiples images où Platon enveloppe son effort scientifique. A ne regarder que le parallélisme entre l'ascension vers le beau que nous esquisse à grands traits le *Banquet* et l'ascension vers le bien que décrira laborieusement la *République*, on pourrait se contenter de trouver, dans le *Banquet*, une dialectique de l'amour (3). Mais le concept du beau s'est vu remplacer, d'une façon expresse, par le concept plus général du bien pour permettre une définition universelle de l'amour; il se présente, en fin de compte, comme l'objet de la science suprême et ce τοῦ καλοῦ μάθημα n'est pas autre que le μέγιστον μάθημα de la *République :* d'avance, le Beau en soi équivaut

(1) La « philosophie que rien ne rétrécit » (ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ) nous ramène dans le champ du *Gorgias*, à la lutte entre politiques-rhéteurs et philosophes sur l'étendue convenable de la culture philosophique. J'ai essayé de montrer, contre des idées assez répandues, que l'impassibilité du beau (211b) n'était point en contradiction absolue avec les thèses postérieures du *Sophiste (La définition de l'être* etc., p. 60).

(2) 211b-c.

(3) *République*, l'échelle dialectique résumée, 533d et suiv.; préparée par l'image de la caverne, 514a et suiv. Le « grand circuit », éducation du philosophe, décrit depuis 504e à 541b.

à l'idée du Bien et l'ascension du *Banquet* n'est que la formule esthétique de la dialectique platonicienne (1).

3.

Il pourrait sembler que, de cette transposition de l'érotisme, le *Phèdre* ne nous montre que les étapes inférieures et moyennes : les efforts de la nature mauvaise vers la jouissance grossière ; l'amour terrestre relevé par le désir de l'honneur et toujours combattu, même progressivement épuré par le souvenir d'un plus noble idéal ; l'amour obéissant dès l'origine à la raison, se dégageant, par une lutte continue, de tous les bas instincts et aboutissant, dans la victoire finale, à la vie philosophique, εἰς τεταγμένην τε δίαιταν καὶ φιλοσοφίαν (2). On hésiterait, pour le mot φιλοσοφία, entre le sens banal que lui donnaient rhéteurs et sophistes ou son sens platonicien, si la progression de l'amour ne reproduisait ici la hiérarchie des facultés dans la *République :* ἐπιθυμία, θυμός, διάνοια (3). En tout cas, l'ascension paraît bien s'arrêter aux avant-derniers sommets du *Banquet*, à l'ἄφθονος φιλοσοφία : il n'y a plus, au moins pour la vie présente, l'immense échappée sur l'océan de beauté ; le discours enfin se termine sur une « accommodation » du pur idéal aux vulgarités, bien laides pour notre morale, de l'amour mitoyen (4). A qui vient de lire le *Banquet*, il y a quelque étonnement à lire les dernières pages de ce troisième discours du *Phèdre :* on se sent à un étage inférieur. En réalité, nous ne sommes plus là tout à fait à l'étage du platonisme. C'est que, je crois l'avoir dit, ce discours n'est pas du tout une exposition doctrinale. C'est un

(1) Le concept du beau remplacé par le concept du bien : 204e. Comparer 211a-212b à *République*, 509a et suiv. Le τοῦ καλοῦ μάθημα science finale dans le *Banquet* (211c) à comparer avec ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα de *Républ.*, 505a. Je n'ai pas eu sous la main, au moment de rédiger le présent essai, l'excellente étude de L. Robin, *La théorie platonicienne de l'Amour.* Paris, 1908. Mais, bien que le présent travail ne soit que la mise au point d'un travail antérieur, écrit dès 1903 et plusieurs fois remanié pour les besoins de mon enseignement, j'ai plaisir à reconnaître l'influence du volume de L. Robin sur des idées que mon essai, un peu rapide, n'a pu qu'indiquer. Cf. L. Robin, spécialement pp. 183-194.

(2) 256a. L'application à l'amour de la théorie de la μανία s'étend de 249d à 257b.

(3) *Républ.*, 437b-441c.

(4) 256c-e.

discours d'apparat, une παιδιά, une gageure littéraire et scolaire dont le sujet et la thèse même étaient imposés par le sujet et la thèse du discours de Lysias. Contre le paradoxe : il faut plutôt accorder ses faveurs à celui qui n'aime pas, Platon n'avait qu'à soutenir la contradictoire : il vaut mieux accorder ses faveurs à celui qui aime. Il était donc inévitable que le thème fondamental du discours se tînt délibérément au niveau d'un certain bon sens vulgaire et de la morale moyenne. Ce que Platon pouvait faire, c'était, au-dessus de cette justification de l'amour mitoyen, placer la glorification de l'amour noble et pur. Et, comme la conclusion pratique imposée au discours empêchait d'en agrandir l'horizon terrestre aux dimensions infinies du *Banquet*, on ne pouvait transposer cet « hymne à l'amour » qu'en l'élevant à un plan supraterrestre. La vision intelligible de la beauté fournissait l'origine et la fin célestes de l'amour et la réminiscence en expliquait l'éveil et la progression terrestres ; la démonstration de l'immortalité de l'âme formait la base scientifique de la théorie ; le voyage circulaire des âmes autour du cosmos, l'image du char ailé, la chute et la réascension ajoutaient, à la météorologie que réclame la rhétorique, le mythe qu'exige la poésie (1). Ainsi, de la transposition de l'érotisme, ce troisième discours du *Phèdre* nous fait passer naturellement à la transposition de l'orphisme.

4.

Il est beaucoup parlé, aujourd'hui, en toutes occasions et de toutes manières, de mysticisme. Je laisse à d'autres de juger si l'on en parle toujours en mettant ou essayant de mettre, sous ce mot vague et chargé d'une histoire assez trouble, un sens précis et défini. Il en est beaucoup parlé aussi dans l'histoire de la philosophie grecque et l'on assiste, périodiquement, aux tentatives, plus ou moins brillamment soutenues, d'expliquer soit tout un système soit, les uns après les autres, presque tous les systèmes de la plus vieille pensée grecque par

(1) C'est toute la seconde partie du troisième discours (après la théorie de la μανία), 245c-249d. L'application à l'amour reprend la description de la vision intelligible jusqu'à 205d.

l'enseignement des mystères ou par les doctrines de l'orphisme. L'eau de Thalès comme l'ἄπειρον d'Anaximandre ou l'air d'Anaximène, le λόγος d'Héraclite comme la Vérité de Parménide et même jusqu'aux fameux arguments de l'Eléate Zénon ont eu les honneurs de l'orphisme (1). A plus forte raison l'orphisme a-t-il été, suivant les points de vue différents des critiques, ou la source des plus sublimes doctrines de Platon ou la cause de ses plus graves erreurs (2). Peut-être convient-il, pour le mysticisme et l'orphisme comme pour toutes les pensées étrangères qui ont entrée dans le platonisme, de distinguer entre les usages très variés que Platon en a pu faire et peut-être la notion de transposition est-elle, ici encore, sinon surtout ici, un excellent instrument de critique. Dogmes de l'orphisme, espérances des mystères étaient, longtemps avant Platon, des thèmes littéraires. Chez Pindare, si l'on rencontre deux conceptions de l'âme si nettement opposées, si, de l'immortalité et de la métempsycose on passe si facilement à la pâle survie du culte ordinaire, c'est peut-être qu'il y a là non pas tant une lutte de croyances qu'une alternance de thèmes poétiques : entre les deux, ce sont les convenances du sujet, de l'homme, de la famille, du pays loués qui décident (3). En tout cas, cette alternance se retrouve jusque chez les rhéteurs de l'époque

(1) G. Teichmüller, *Neue Studien zur Gesch. der Begriffe. I. Herakleitos.*, 1876-2. *Heracl. als Theolog.*, 1878. E. Pfleiderer, *Die Philosophie des Her. von Eph. im Lichte der Mysterienidee*, 1886. W. Schultz, *Pythagoras u. Heraklit (Stud. zur ant. Kultur*, I, 1905). K. Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, 1903, et tout récemment, J. Dörfler, *Die Eleaten u. die Orphiker*, 1911 (cf. Revue de Philos., juillet 1912, pp. 49-50). J'ai essayé, dans mon *Cycle Mystique*, Paris 1909, de faire les distinctions nécessaires entre l'influence mystique et la continuité de l'esprit philosophique dans cette période antésocratique.

(2) Cf. P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, 1903, p. 315, *Définition de l'Être*, p. 77, n. 202. Je ne puis donner ici de bibliographie à propos de l'orphisme. On voudra bien se reporter aux manuels. (Ueberweg-Praechter, *Grundriss der Gesch. d. Phil. des Altertums.* 10e Aufl. Berlin, 1909). Les livres récents de Carlo Pascal donnent, avec de claires études, une bibliographie très riche : *Dioniso.* Catania, 1911. *Le credenze d'oltretomba nell' antichita classica*, 1912.

(3) Cf. Rohde, *Psyche* (3a ed., 1903). II, pp. 204-222, qui dit, au contraire (p. 216) : « Es ist der Inhalt eigener Ueberzeugung, selbsterrungener Einsicht, in die er gleichgesinnten Freunden, in geweihter Stunde, einen Blick eröffnet », mais qui analyse en détail l'opposition des deux conceptions.

platonicienne (1). Isocrate ne cesse de répéter, après Gorgias et bien d'autres, que le juste qui meurt ne meurt pas tout entier ; il va jusqu'à dire : « la mort ne dissout point d'un seul coup toutes les parties de notre nature ». Mais, ce qui survit au corps, pour lui comme pour les autres, c'est la gloire, souvenir immortel de l'âme et de la vertu (2). L'auteur, quel qu'il soit, des exhortations à Démonicus ne laisse pas de parler des « espérances du juste », mais les quelques lignes qui précèdent ramènent à son vrai sens cette formule pleine de promesses : l'argent ne peut servir qu'aux vivants, la justice assure aux morts... la gloire (3). Et pourtant Isocrate se plaît à parler des mystères. En retour des bienfaits reçus, « bienfaits dont les initiés pourraient seuls entendre le récit », Déméter a donné aux Athéniens les mystères : « ceux qui ont part à l'initiation jouissent, en ce qui concerne, non seulement la fin de la vie, mais l'éternité de la durée, des plus agréables espérances » (4). Ainsi nous pouvons croire qu'un scepticisme assez répandu n'empêchait point une certaine mode de religiosité littéraire : l'appel aux mystères flattait les Athéniens, maîtres d'Eleusis et de son glorieux privilège ; il flattait la masse des initiés, fiers du secret, si vide fût-il, et fiers d'une sélection qui, pourtant, ne choisissait plus guère ; il fournissait, par le recul du mythe dans l'incertain du passé,

(1) ROHDE, II, p. 202, ne semble pas avoir vu ce jeu d'allusions.

(2) Isoc., *ad Nic.* (II, DRER., XI), 37 (Steph., 22b). Μὴ περιίδῃς τὴν σαυτοῦ φύσιν ἅπασαν ἅμα διαλυθεῖσαν · ἀλλ' ἐπειδὴ θνητοῦ σώματος ἔτυχες, πειρῶ τῆς ψυχῆς ἀθάνατον μνήμην καταλιπεῖν. *Philip.* (V, DRER., XX), 134 (St. 109c) : ἐνθυμοῦ δ'ὅτι τὸ μὲν σῶμα θνητὸν ἅπαντες ἔχομεν, κατὰ δὲ τὴν εὐλογίαν καὶ τοὺς ἐπαίνους καὶ τὴν φήμην καὶ τὴν μνήμην τὴν τῷ χρόνῳ συμπαρακολουθοῦσαν ἀθανασίας μεταλαμβάνομεν, ἧς ἄξιον ὀρεγομένους καθ' ὅσον οἷοί τ'ἐσμὲν ὁτιοῦν πάσχειν. Parmi d'autres textes, cf. *Paneg.*, 84. *Archidamos*, 109. *Pax*, 94. *Evagoras*, 3. Pour Gorgias, DIELS, *Vors.*, 557, 32 et suiv.

(3) *ad Dem.* (I, DRER., X), 39 (St. 10d-e) : οἱ γὰρ δίκαιοι τῶν ἀδίκων εἰ μηδὲν ἄλλο πλεονεκτοῦσιν, ἀλλ' οὖν ἐλπίσι γε σπουδαίαις ὑπερέχουσιν. A expliquer par 38 (10d) : τοσούτῳ γὰρ κρείττων δικαιοσύνη χρημάτων, ὅσῳ τὰ μὲν ζῶντας μόνον ὠφελεῖ, τὸ δὲ καὶ τελευτήσασι δόξαν παρασκευάζει. Drerup maintient énergiquement, dans son édition, que l'auteur est Théodore de Byzance (c. 400). Pour les autres opinions, cf. EMMINGER, *Jahresber.*, 1911, 145 et suiv.

(4) *Paneg.* (IV, DRER., XIV), 28 (St. 46b) : Déméter, rendue favorable aux Athéniens ἐκ τῶν εὐεργεσιῶν, ἃς οὐχ οἷόν τ' ἄλλοις ἢ τοῖς μεμυημένοις ἀκούειν, leur donne, avec les fruits de la terre, καὶ τὴν τελετήν, ἧς οἱ μετασχόντες περί τε τῆς τοῦ βίου τελευτῆς καὶ τοῦ σύμπαντος αἰῶνος ἡδίους τὰς ἐλπίδας ἔχουσιν.

par l'échappée qu'ouvraient les « promesses » dans le vague de l'avenir, le « jeu » poétique utile à l'ornement du discours.

Il y a certainement, dans Platon, beaucoup d'une telle transposition qui n'est qu'une transposition d'art, très consciente (1). Le Socrate du *Ménexène*, pastichant les oraisons funèbres du temps, veut perpétuer, par son discours, « le souvenir et la gloire » des disparus. Les morts ne peuvent parler, mais il faut croire qu'ils entendent les conseils que l'orateur prodigue en leur nom. Toutefois, si la réunion future est entrevue, aucune lueur précise n'éclaire cette vie commune dans le royaume souterrain (2). Le Socrate de l'*Apologie* parle à ses juges le langage que les orateurs parlaient à leur public. Il renouvelle, en cet instant suprême, le « jeu » d'oscillation entre la croyance à une mort totale, dépourvue de toute conscience, et « les récits », τὰ λεγόμενα, qui promettent une vie meilleure. Dans les deux cas, il y a « grande espérance », πολλὴ ἐλπίς, que la mort soit un bien ; si elle est sans conscience, rien de plus souhaitable qu'un éternel sommeil sans rêve ; mais l'autre alternative assure le bonheur et l'immortalité, « εἴπερ γε τὰ λεγόμενα ἀληθῆ » (3). Quelque chose de cette oscillation subsiste dans les dialogues mêmes où Platon utilise le plus nettement ces croyances de l'au delà. Le mythe du *Gorgias* est introduit, non comme un mythe, mais comme un λόγος et Socrate déclare tenir pour vrai ce qu'il va

(1) Cf. *Cycle mystique*, p. 115.

(2) *Menex.*, 236e, 246c, royaume souterrain des morts, 246d, 247b-c : καὶ ἐὰν μὲν ταῦτα ἐπιτηδεύσετε, φίλοι παρὰ φίλους ἡμᾶς ἀφίξεσθε, ὅταν ὑμᾶς ἡ προσήκουσα μοῖρα κομίσῃ · ἀμελήσαντας δὲ ὑμᾶς καὶ κακισθέντας οὐδεὶς εὐμενῶς ὑποδέξεται. La perfection même du pastiche devrait faire reconnaître l'authenticité du *Ménexène*, si, d'ailleurs, on ne retrouvait, dans ce discours, tant de traits où se révèle le platonisme pur.

(3) *Apol.*, 40c-41c. Comparer les formules : ἢ γὰρ οἷον μηδὲν εἶναι μηδὲ αἴσθησιν μηδεμίαν μηδενὸς ἔχειν τὸν τεθνεῶτα... καὶ εἴτε μηδεμία αἴσθησίς ἐστιν ἀλλ' οἷον ὕπνος (40 c.) à celle du *Ménexène*, 248b : ἀλλ' εἴ τις ἔστι τοῖς τετελευτηκόσιν αἴσθησις τῶν ζώντων et mettre en regard Isoc., *Evagoras* (IX, Drer., XIII), 2 (St. 189a-b) : ἡγησάμην Εὐαγόραν εἴ τις ἐστὶν αἴσθησις τοῖς τετελευτηκόσι περὶ τῶν ἐνθάδε γιγνομένων, εὐμενῶς μὲν αποδέχεσθαι καὶ ταῦτα. Sans rappeler d'autres répétitions ou variantes de la formule, je renvoie au long et tortueux débat de *Ethique à Nicomaque* (1100a10-1101 b11. Apelt, Leipzig, 1912) où se renouvelle cette oscillation. Cf. le résumé 1101b1 et suiv.: ἔοικε γὰρ ἐκ τούτων εἰ καὶ διικνεῖται πρὸς αὐτοὺς ὁτιοῦν, εἴτ' ἀγαθὸν εἴτε τοὐναντίον, ἀφαυρόν τι καὶ μικρὸν ἢ ἁπλῶς ἢ ἐκείνοις εἶναι, εἰ δὲ μή, τοσοῦτόν γε καὶ τοιοῦτον ὥστε μὴ ποιεῖν εὐδαίμονας τοὺς μὴ ὄντας μηδὲ τοὺς ὄντας ἀφαιρεῖσθαι τὸ μακάριον.

raconter. Mais les conclusions n'insistent que sur la conséquence pratique, déjà démontrée en dehors du mythe : il vaut mieux subir que faire l'injustice (1). Quand le *Ménon* s'est servi de la métempsycose pour introduire la théorie de la réminiscence, on déclare à la fin ne vouloir affirmer d'une façon absolue qu'une conséquence encore toute pratique : il est possible et il est nécessaire de chercher ce qu'on ne sait pas (2). Le *Phédon* est le dialogue de l'immortalité. Or, à côté d'assertions absolues, que de formules de simple probabilité, de vraisemblance, d'espérance ! Socrate fait devant ses disciples, comme devant des juges, son apologie. S'il refuse de fuir la mort, c'est qu'un homme qui a passé sa vie dans la philosophie a « des raisons vraisemblables, du moins en apparence », de ne pas craindre la mort ; c'est qu'il a bon espoir, grand espoir d'une survie meilleure que la vie présente. Ἐλπίζω, εὔελπις εἰμι, πολλὴ ἐλπίς, μετὰ ἀγαθῆς ἐλπίδος, φαίνεται εἰκότως, et, à la fin du mythe sur la géographie du Tartare : *καλὸν γὰρ τὸ ἆθλον καὶ ἡ ἐλπὶς μεγάλη*... il est difficile de ne pas voir que Platon joue, après d'autres, avec des formules consacrées et qu'il transpose, en ornements du dialogue, croyances et légendes aussi bien que formules (3).

(1) *Gorgias*, 523a : ἄκουε δή, φασί, μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἡγήσῃ μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον · ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἃ μέλλω λέγειν... 524b : ταῦτ' ἔστιν, ὦ Καλλίκλεις, ἃ ἐγὼ ἀκηκοὼς πιστεύω ἀληθῆ εἶναι · καὶ ἐκ τούτων λόγων τοιόνδε τι λογίζομαι συμβαίνειν... 527a-b ; peut-être cela te semble-t-il un mythe, un méprisable conte de vieille femme, καὶ οὐδέν γ' ἂν ἦν θαυμαστὸν καταφρονεῖν τούτων, εἴ πῃ ζητοῦντες εἴχομεν αὐτῶν βελτίω καὶ ἀληθέστερα εὑρεῖν. En tout cas, ni Gorgias ni Polus ni Caliclès ne peuvent trouver que mettre à la place : ἀλλ' ἐν τοσούτοις λόγοις τῶν ἄλλων ἐλεγχομένων μόνος οὗτος ἠρεμεῖ ὁ λόγος, ὡς εὐλαβητέον ἐστὶν τὸ ἀδικεῖν μᾶλλον ἢ τὸ ἀδικεῖσθαι.

(2) *Menon*, 81b-86c. Cette limitation actuelle à la pure conséquence pratique est indiquée dès le début, 81d : οὔκουν δεῖ πείθεσθαι τούτῳ τῷ ἐριστικῷ λόγῳ · οὗτος μὲν γὰρ ἂν ἡμᾶς ἀργοὺς ποιήσειεν,... ὅδε δὲ ἐργατικούς τε καὶ ζητητικοὺς ποιεῖ · ᾧ ἐγὼ πιστεύων ἀληθεῖ εἶναι ἐθέλω μετὰ σοῦ ζητεῖν ἀρετὴ ὅτι ἐστίν. (On remarquera la formule de « croyance » identique à celle du *Gorgias*). Voir la déclaration finale 86b : καὶ τὰ μέν γε ἄλλα οὐκ ἂν πάνυ ὑπὲρ τοῦ λόγου διισχυρισαίμην · ὅτι δ' οἰόμενοι δεῖν ζητεῖν κ. τ. λ.

(3) *Phédon*, 63c : ἀλλ' εὔελπίς εἰμι εἶναί τι τοῖς τετελευτηκόσι... et les passages suivants : 63b, 63e, 64a, 67b, 67e, 68a, 70a, 114c. Avec toutes ces formules d'espoir, comparer non seulement les passages d'Isocrate que nous avons cités, mais encore Cic. *leg.*, 2, 36 : de tout ce que les Grecs nous ont transmis, rien ne surpasse en valeur les mystères « nihil melius illis mysteriis, quibus... neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi ».

5.

Mais le jeu n'est plus jeu de sceptique, comme celui des rhéteurs et des sophistes, qui ne cherchent qu'à flatter la mentalité vague et le dilettantisme de leur public. Platon transpose orphisme et mysticisme, non seulement en ornement littéraire, mais en doctrine : chez lui, toutes les métaphores empruntées aux mystères aboutissent à l'Idée ; toutes les espérances des mystères se muent en certitude d'immortalité, fondée sur la parenté de l'âme avec l'Idée ; toutes les vraisemblances passagères de la légende et du mythe ne servent que d'échelons vers la science de la dialectique, dont le terme est l'intuition infaillible de l'Idée (1). Une longue et minutieuse comparaison pourrait seule éclairer cette transposition du mysticisme en platonisme en nous livrant les éléments bruts ou déjà spiritualisés des cultes orgiaques et des mystères, la méthode et les étapes de la transposition platonicienne, les résidus que, soit par impuissance, soit par motif d'art, cette transposition laisse intacts. Mais une esquisse provisoire peut suffire à tracer quelques-unes des directions essentielles de la méthode platonicienne.

a) Le troisième discours du Phèdre s'ouvre par la justification du « délire amoureux » ; ce délire est élevé au rang de « possession divine » ou d'enthousiasme et voilà tout de suite créée une atmosphère mystique, celle des cultes orgiaques, religion de Dionysos et Orphisme, initiations d'Eleusis. La nature immortelle de l'âme démontrée par l'argument du mouvement et sa tripartition traduite en la métaphore du char, les âmes ailées sont dites suivre Zeus jusque sur la voûte du ciel et contempler, dans le lieu supracéleste, les réalités intelligibles (2). Or, ce voyage au-dessus du ciel n'est que la transposition des multiples descentes aux enfers, parmi lesquelles l'orphisme avait sa très grande part ; la « plaine de Vérité », où pousse la pâture « scientifique » des âmes, est l'antithèse de la « plaine des Douleurs » ou « prairie d'Até » que décrivaient les Purifications d'Empédocle, tout comme la chute des

(1) Cf. Revue de Philosophie, juin 1910, pp. 611-613.
(2) *Phèdre*, 244a-249a.

âmes avec ses différentes étapes est la transposition de la chute des démons dans ce même Empédocle, qui, d'ailleurs, transposait la Théogonie d'Hésiode (1). Toute cette contemplation des réalités intelligibles est décrite avec les images et le formulaire des spectacles d'initiation des mystères d'Eleusis : chœur bienheureux des âmes qui reproduit le cortège des initiés, vision complète, absolue, immobile, bienheureuse, dans une lumière pure, qui évoque ces images mobiles de dieux ou de héros évoluant sur une scène machinée, dans un jeu d'ombres et de lumières, dont s'animait, probablement, la description graduée du séjour infernal faite par le prêtre aux différentes classes d'initiés (2). Arrêtons là cette comparaison, qu'il serait long, mais fructueux, de poursuivre dans le détail. L'essentiel est d'observer que tout cela est traduction d'une doctrine tout intellectuelle : opposition de la science à l'opinion, objet de la science dans les réalités intelligibles, réminiscence de ces réalités suprasensibles au contact de la sensation, ascension dialectique à l'Idée, éternité de l'âme assurant la possibilité d'une connaissance pure, condition elle-même de possibilité pour la réminiscence (3). Voilà ce qu'il y a derrière l'orphisme ou le mysticisme du *Phèdre.*

b) La tenue du *Phédon* est, tout au moins, aussi scientifique et intellectuelle que celle du *Phèdre.* Il y a gradation dans les preuves présentées pour démontrer l'immortalité de l'âme. De l'argument du

(1) L'opposition aux descriptions des enfers est nettement marquée 247c : τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῇδε ποιητὴς οὔτε ποτὲ ὑμνήσει κατ' ἀξίαν. Sur la « plaine de vérité », cf. 248b : τὸ ἀληθείας... πεδίον, ἥ τε δὴ προσήκουσα ψυχῆς τῷ ἀρίστῳ νομὴ ἐκ τοῦ ἐκεῖ λειμῶνος τυγχάνει οὖσα... et comparer Empédocle, *Purif.* fr. 121 (DIELS, *Vors.*, I, p. 208)... ἔργα τε ῥευστά Ἄτης ἂν λειμῶνα κατὰ σκότος ἠλάσκουσιν. Sur la transposition de la chute des démons cf. frg. 115 (ib. 207), DIELS, ib., p. 218, 25 et suiv., et les *Anmerkungen* (p. 690, 1). Hés., *Théog.*, 782-3, 793, 800 (Rzach, 1902).

(2) *Phèdre*, 250b-c... σὺν εὐδαίμονι χορῷ μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν... εἶδόν τε καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἣν θέμις λέγειν μακαριωτάτην... ὁλόκληρα δὲ καὶ ἁπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μυούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ. Sur les représentations dramatiques que constituaient les mystères, sur les ἱερά que « montrait » le hiérophante (*Phèdre*, 250a, parle des âmes oubliant ὧν τότε εἶδον ἱερῶν), cf. ROHDE, *Psyche*, I, 289, 295 n. 2; GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* (München, 1906), I, 52 et suiv. ; P. FOUCART, *Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Eleusis*, Paris, 1895, p. 42-51.

(3) Science et opinion, 248b, réalités intelligibles, 247d-e, 250b, réminiscence, 250a, ascension dialectique, 249c, éternité de l'âme, 245c.

cycle à celui de la réminiscence, de la réminiscence à la parenté de l'âme avec les Idées, de la simplicité de l'âme à l'incompatibilité des contraires, monte, de l'aveu de Platon, la certitude et la force probante (1). Mais cette progression est parallèle d'une autre progression ; car la certitude s'affermit à mesure que l'argumentation scientifique s'épure de tout alliage, à mesure que légendes et traditions, orphisme et mystères, s'effacent devant la lumière croissante des Idées. Si le mythe final ramène la légende, comme pour enclore le dialogue entier dans une atmosphère mystique, ce mythe même ne se termine point sans qu'on fasse les distinctions nécessaires entre ce qui n'est que probabilité, grande espérance, beau risque à courir et ce qui est vérité démontrée (2). D'ailleurs une étude attentive de ce mythe du *Phédon*, comme des autres mythes de Platon, nous montrerait Platon procédant sciemment à un travail inverse de celui que nous venons d'étudier. Comme le dialogue traduisait en doctrine scientifique les spectacles des mystères ou les légendes orphiques, ainsi le mythe traduit en légendes et en visions la doctrine scientifique : les bienheureux voient les dieux et conversent avec les dieux, ils voient le soleil, la lune et les astres dans leur réalité véritable et ce spectacle bienheureux du monde réel n'est qu'une de ces transpositions inverses qui servent à matérialiser, à des degrés divers, l'immatériel, à réfracter, sur les plans successifs de l'intuition sensible, la contemplation des Idées (3).

(1) *Phédon*, 70c-72e, 72e-77a, 78d-84c, 96b-106e. La réminiscence ne prouve strictement que la vie antérieure et doit être combinée avec la preuve du cycle pour démontrer la survie (77b-d). La parenté de l'âme avec les idées ne prouve pas qu'elle soit indissoluble et éternelle en soi (85e-88b). La dernière preuve est regardée comme aussi certaine que « l'hypothèse » ou théorie des idées, qui en est le fondement (107b).

(2) 114d : τὸ μὲν οὖν ταῦτα διισχυρίσασθαι οὕτως ἔχειν ὡς ἐγὼ διελήλυθα, οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρί · ὅτι μέντοι ἢ ταῦτ' ἐστὶν ἢ τοιαῦτ' ἄττα περὶ τὰς ψυχὰς ἡμῶν καὶ τὰς οἰκήσεις, ἐπείπερ ἀθάνατός γε ἡ ψυχὴ φαίνεται οὖσα, τοῦτο καὶ πρέπειν μοι δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεῦσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν... ἀλλὰ τούτων δὴ ἕνεκα θαρρεῖν χρὴ περὶ τῇ ἑαυτοῦ ψυχῇ ἄνδρα κ. τ. λ.

(3) 107d-114c. Voir surtout 110e-111c. Les pierres sont pures et non corrompues comme ici-bas, si précieuses qu'elles font, de la terre, θέαμα εὐδαιμόνων θεατῶν. Les sanctuaires sont les résidences véritables des dieux : ἐν οἷς τῷ ὄντι οἰκητὰς θεοὺς εἶναι... καὶ τόν γε ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ἄστρα ὁρᾶσθαι ὑπ' αὐτῶν οἷα τυγχάνει ὄντα. Sur les mythes de Platon, voir J. A. Stewart, *The Myths of Plato* (London, 1904). On y trouvera de très utiles matériaux

C'est donc un leurre que de prétendre diviser le platonisme en compartiments séparés par des cloisons étanches ; c'est méconnaître à la fois la souplesse de son art et la force de concentration de sa pensée que de morceler Platon en personnalités ennemies : le socratique, le réformateur social et politique, le mystique ou le théologien (1). Platon reste lui-même tout le long de la voie montante et tout le long de la voie descendante : c'est la même pensée, guidée par le même art, qui intègre et qui désintègre, qui, des données sensibles ou sociales ou mythiques, se concentre progressivement en l'Idée et, de l'Idée, se dégrade en images et en illustrations, en adaptations et en compromis. Qu'on parle donc, si l'on veut, du mysticisme de Platon ; mais qu'on ne croie pas, pour cela, pouvoir mettre de côté, à titre de contamination ou invasion de l'orphisme, ce qu'on appelle de ce nom vague de mysticisme. Au mysticisme de son temps, Platon a plus rendu qu'il ne lui a pris. La κάθαρσις, notion de pureté rituelle et souvenir d'antiques interdictions toutes magiques, est devenue effort de purification intellectuelle et morale. La fuite de la vie, le mépris du corps tombeau de l'âme, est désormais libération progressive de la domination trompeuse et corruptrice des sens. Le désir passif de la mort a fait place à l'ascension laborieuse de la pensée vers l'intuition pure, dont le regard *sub specie aeternitatis* devance la vie séparée (2). L'initiation, privilège de race et simple passage à travers des épreuves cultuelles, s'est muée en la perfection de la vie philosophique (3). La déification finale, ce « réjouis-toi ; de mortel te voilà devenu dieu » que nous ne pouvons lire sans émotion sur les amulettes mortuaires de Thurium, risquait

et des idées suggestives, encore que je serais loin d'accepter la thèse fondamentale du livre : les mythes sont « la représentation imaginative des idées de raison » ou « la déduction des catégories de l'entendement et des vertus morales » (42-51). L'auteur a repris des thèses analogues dans son récent volume : *Plato's Doctrine of Ideas,* 1909. Cf. Revue de Philos., août 1910, pp. 145-154.

(1) Cf. W. WINDELBAND, *Platon,* 3e éd., p. 125 et s. M. WUNDT, *Geschichte der griechischen Ethik*, I (Leipzig, 1908), ch. X et Revue de Philosophie, juin 1910, pp. 605-613.

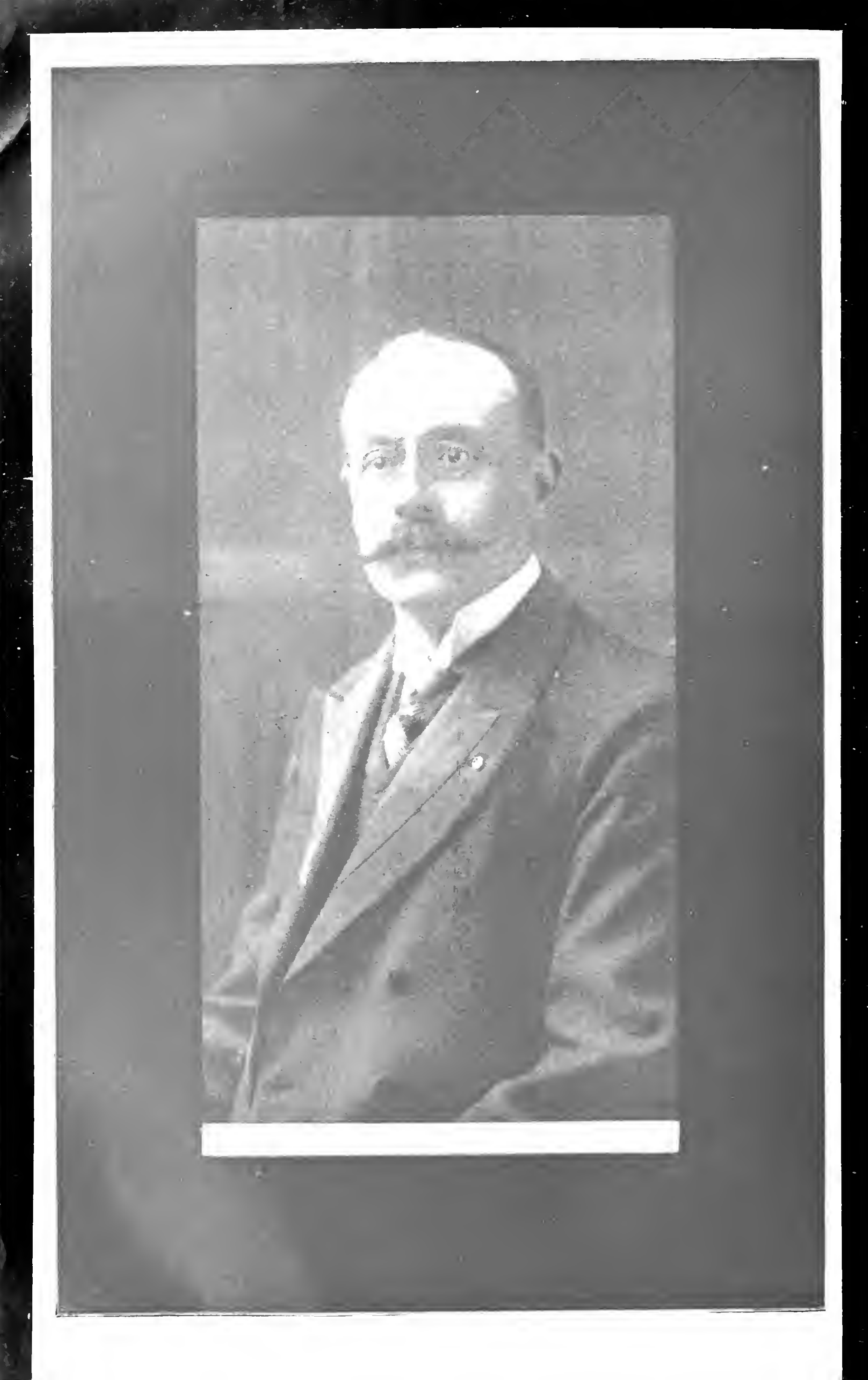
(2) Voir tout le début du *Phédon* et spécialement 64c-69e.

(3) Pour l'initiation privilège de race, cf. Isoc. *Paneg.* 157 (St. 73e). Cf. *Phédon,* 69c : εἰσὶν γὰρ δή, [ὥς] φασιν οἱ περὶ τὰς τελετάς, ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δέ τε παῦροι · οὗτοι δ' εἰσὶν κατὰ τὴν ἐμὴν δόξαν οὐκ ἄλλοι ἢ οἱ πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς.

bien de ne jamais signifier beaucoup plus que les « banquets des saints » et « l'éternelle ivresse » raillée dans la *République* (1). Platon remplace la divinisation, si banale dans le paganisme, par l'effort actif de ressemblance morale avec la divinité, et la déification par la vision « face à face » de la Réalité Intelligible. Enfin, aux vagues légendes d'immortalité, Platon a donné valeur de théories philosophiques et, s'il y a, dans l'argumentation du *Phédon*, des pièces caduques, il y en a d'autres dont la philosophie chrétienne a su faire des pièces maîtresses de son édifice. Si j'ajoute que l'effort même de Platon pour exprimer, en intuitions provisoires, l'inexprimable de l'au delà répond au plus haut idéal intellectuel et moral qu'ait pu concevoir l'âme antique, j'aurai dit un peu de ce qu'il faut pour que l'on m'excuse d'avoir parlé si longuement et si imparfaitement de la transposition platonicienne.

(1) *Républ.*, 363c-d. Sur les tablettes de Thurium, on ne peut plus renvoyer désormais qu'à D. COMPARETTI, *Laminette Orfiche*. Firenze 1910. La formule de déification fait partie de la petite tablette de *Timpone Grande* (D. C., p. 7) : χαῖρε, παθὼν τὸ πάθημα τόδ' οὔπω πρόσθε ἐπεπόνθεις, θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου. Cf. Rev. de Philos., juillet 1912, pp. 45-9. Pour une analyse sommaire des tablettes orphiques, cf. *Cycle Mystique*, pp. 42-3. Pour une étude sur la transformation des légendes anciennes dans la physique de Platon et les résidus mythiques subsistants, cf. A. RIVAUD, *Le Problème du devenir*, 1906, p. 328 et suiv.; spécialement p. 344.

TABLE DES MATIÈRES



IN MEMORIAM

LÉON-MARIE-JOSEPH-ANTOINE

DE LANTSHEERE

Professeur à la Faculté de Droit
de l'Université de Louvain

Maître de Conférences à l'Institut Supérieur de Philosophie

Député de Bruxelles

Ancien Ministre de la Justice du Royaume de Belgique

---

23 septembre 1862 — 26 août 1912

Le 26 août dernier, sans que rien l'eût fait prévoir à ses proches et à ses amis, une mort foudroyante abattait, au château de Putberg à Assche près Bruxelles, un homme dont la brillante intelligence et l'immense culture faisaient une des meilleures gloires de l'Institut Supérieur de Philosophie.

A peine dans la force de l'âge — il avait 49 ans — LÉON-JOSEPH-MARIE-ANTOINE DE LANTSHEERE avait fait le tour des connaissances humaines et traversé le cycle complet des honneurs que lui pouvait offrir son pays. Depuis les mathématiques jusqu'au droit, en passant par les antiquités orientales, aucun problème n'avait laissé indifférente sa curiosité ni défié la prodigieuse souplesse de son esprit. L'enseignement, le barreau, la politique, le gouvernement avaient occupé, sans l'absorber, son activité, dédaigneuse des contingences mesquines et uniquement tendue vers la réalisation des idées généreuses auxquelles il avait donné son cœur.

Après avoir quitté le pouvoir en 1911, il avait repris son enseignement à la Faculté de Droit et, à l'Institut Supérieur de Philosophie, ses conférences.

Il revenait ainsi, une fois de plus, à la philosophie, à laquelle s'étaient consacrés ses premiers travaux. Il y avait toujours trouvé le centre naturel où se rencontraient les diverses préoccupations de son esprit, et peut-être aurait-elle illuminé de ses calmes rayons une phase nouvelle de sa vie,

où, coordonnant tant de pensées et d'expériences diverses, il en eût dégagé l'harmonie et achevé le système.

Au cours d'une vie si pleine, Léon de Lantsheere n'a guère trouvé le temps de beaucoup écrire. Au surplus, il n'était pas homme à livrer au public une œuvre inachevée et qui ne satisfît point entièrement aux hautes exigences de son esprit. Il ne lui plaisait guère non plus d'imposer à ses études et à ses lectures les limites qu'exige inexorablement le métier d'écrivain. Alors que tant d'œuvres médiocres nous inondent de leur flot inutile, cet esprit d'élite ne laisse que des pages rares et brèves, à côté de notes ébauchées.

Essayons cependant de retrouver dans ces fragments quelques traits de sa pensée philosophique, comme on cherche, dans les restes des fresques florentines, les traces effacées, mais prestigieuses encore, de l'art incomparable des maîtres.

* * *

Le premier en date de ses écrits est la thèse qu'il présenta, le 3 décembre 1887, pour le doctorat en philosophie thomiste. Avant la création de l'Institut Supérieur de Philosophie, cette distinction s'obtenait au terme d'une épreuve à peu près identique à celle qui aujourd'hui mène à l'agrégation : publication d'une dissertation inaugurale et soutenance publique d'une série de thèses.

La dissertation de Léon de Lantsheere avait pour titre : *Du bien au point de vue ontologique et moral* (1). L'auteur avait terminé depuis un an ses études de droit, il avait 24 ans. On aurait pu s'attendre à lui voir aborder la philosophie par quelque question de surface. Il se place au contraire, et d'emblée, au centre des problèmes les plus graves et les plus profonds. Et l'on est frappé de constater que, pour les résoudre, il s'est rendu maître aussi bien de la pensée moderne que de la doctrine traditionnelle. Loin de se borner, ses recherches ont fouillé tous les recoins des questions, elles se sont étendues à tous les problèmes connexes, elles ont embrassé la littérature la plus

(1) Un vol. in-8°, XII-138 pp. Louvain, Ch. Peeters. 1887.

diversifiée, témoignant déjà de l'inlassable et multiple curiosité qui est l'un des traits les plus marquants de cet esprit. Mais, de ces recherches, la substance seule nous apparaît. Aucun étalage d'érudition. Dans ce livre, écrit avec une sobriété toute classique, il n'y a pas une ligne de trop. Même lui reprocherait-on plutôt un excès de concision. L'auteur nous avertit au surplus que, le temps dont il disposait étant « assez limité », il a préféré, plutôt que « d'exposer et critiquer superficiellement et de seconde main » les systèmes opposés à sa thèse, s'attacher « à l'étude approfondie et puisée directement dans les textes, d'un seul adversaire de marque » (1).

C'est donc Kant qui apparaît en parallèle avec saint Thomas. Mais le jeune docteur a fait, de ces deux géants de la pensée, l'objet d'une lecture exhaustive, personnelle, et il s'en est formé une interprétation, conforme, sans doute, à la tradition, mais dont on appréciera la rigoureuse exactitude. Par delà saint Thomas, d'ailleurs, il a approfondi Aristote, et autour de lui il a lu Cajetan et Suarez, comme autour de Kant il a lu, déjà, les maîtres du néo-kantisme: Lange, Cohen, Vaihinger, Volkelt, Liebmann, sans négliger Schopenhauer, Herbart ou Lotze.

Dès les premières pages, le style précis, net, lapidaire, laisse une impression lumineuse et achevée. Nous ne résistons pas au plaisir d'en citer, au hasard, un alinéa. Il s'agit de la notion de fin. L'auteur vient de montrer comment la fin signifie d'abord le terme auquel l'action aboutit. Il continue :

« Nous n'appelons pas seulement fin le bout d'une action, nous appelons aussi et surtout fin le but d'une action. Cette seconde signification a son origine dans la manière dont l'homme a conscience d'agir. L'homme conçoit tel objet : il veut le réaliser, il le réalise, puis s'arrête. La fin de son action n'est pas autre chose que sa conception réalisée. Dans l'ordre idéal elle a précédé tout mouvement : elle a donné aux mouvements subséquents l'impulsion. Dans l'ordre réel, elle est le terme du mouvement ; une fois réalisée, tout mouvement s'est arrêté. En résumé, la fin est le terme d'une intention ou bien le terme d'un mouvement. Elle a une double existence : comme principe, elle vit dans l'ordre idéal et gouverne les actes volontaires de l'homme; comme fin, elle n'existe que dans l'ordre réel et dépend dans son existence de ces mêmes actes volontaires. C'est une reine et c'est une esclave » (2).

(1) Préface.
(2) *Op. citat.*, pp. 1 et 2.

Le chapitre préliminaire, auquel nous empruntons ces lignes, examine le problème de la finalité : de Lantsheere croit en effet que cette notion lui sera nécessaire pour élucider ensuite l'idée de bien.

« Y a-t-il, oui ou non, dans la nature, des fins poursuivies ? Les agents naturels agissent-ils sous l'unique impulsion des causes efficientes antérieures, ou faut-il admettre en plus l'influence d'une cause finale, qui dirige et met en action ces causes efficientes ?

Cette question a pour nous, outre son importance actuelle, une importance spéciale. Elle doit fixer l'étendue du domaine de l'idée de bien. Est-il prouvé que les agents naturels agissent pour une fin, il nous sera facile de montrer que ce qui constitue la fin de l'être n'est pas autre chose que son bien » (1).

Comment établir la finalité ? Elle ne surgit pas nécessairement de la simple considération de l'idée d'agent. L'être agit en tant qu'il est en acte. S'il est en puissance, il faut d'abord, sans doute, qu'il passe à l'acte. Mais une cause efficiente suffit à l'expliquer. On ne voit poindre la nécessité de recourir à une cause finale que lorsqu'il s'agit d'expliquer l'unité qui englobe dans une action convergente les efficiences indépendantes de plusieurs causes, ou qui incline dans un sens constant l'activité d'une seule.

Deux chapitres, dès lors, partagent la philosophie du bien : « la théorie de la bonté des choses » et « celle de la bonté de la vie » (2), l'une envisageant le bien au point de vue ontologique, l'autre au point de vue moral : dans ces deux théories la finalité joue un rôle essentiel.

Qu'est-ce qui constitue la bonté des choses ? Avant d'en décider, il y a lieu de déblayer le terrain et d'examiner quels sont les éléments constitutifs de notre idée du bien, et quelle peut être la valeur de cette idée. C'est l'objet d'un paragraphe que l'auteur intitule « Le bien au point de vue logique ». Nous y trouvons, analysée avec beaucoup de profondeur, la notion thomiste des propriétés transcendantales de l'être.

« L'idée de bien ne désigne aucune réalité différente de l'idée d'être ». Comment néanmoins peut-on concevoir que l'idée de bien ne

(1) pp. 8-9.
(2) p. 69.

se confonde pas avec l'idée d'être et que cependant elle ne désigne aucune réalité nouvelle? C'est que précisément elle n'ajoute à l'idée d'être « rien qui réponde à une réalité », elle n'y ajoute qu'une relation de raison : « le bien c'est l'être en tant qu'il est conforme à une tendance d'un autre être ». Mais alors le bien n'est-il qu'une relation, se ramène-t-il donc à l'une des catégories d'Aristote? Il y a une première manière d'échapper à cette difficulté, et c'est celle de saint Thomas, qui remarque que seule la relation réelle constitue la catégorie d'Aristote. Le bien n'est-il donc plus rien de réel? C'est le reproche que Suarez fait à la solution de saint Thomas ; il n'est basé que sur une interprétation excessive de l'expression « relation de raison ». Ces mots désignent simplement « une relation à laquelle ne répond aucune réalité positive, mais qui cependant a un fondement dans la réalité, de même que la négation de division ajoutée au concept d'être pour former celui d'unité, ne peut rien désigner de réel et cependant a une base dans les choses » (1).

Mais il est une autre manière, plus complète, de lever la difficulté, et au fond elle répond à la pensée de saint Thomas. Elle se base sur la distinction entre la relation prédicamentelle, qui est la catégorie aristotélicienne, et la relation transcendantale.

« Toute relation réelle suppose un sujet, un terme, un fondement réels ; de plus, une distinction réelle entre le fondement et le terme de la relation. Pour ne nous attacher qu'à ce qu'il y a de principal, la relation transcendantale ne requiert pas l'existence d'un fondement. Ainsi, entre deux objets blancs s'établit une relation de similitude, par le fait de la blancheur qu'ils possèdent tous deux. Les deux objets existent, blancs tous deux, pleinement constitués dans leur être spécifique et naturel. La cause qui fait surgir entre eux une relation réelle, c'est la blancheur, et l'on peut dire que la relation est logiquement postérieure à l'existence des deux objets blancs. La relation transcendantale, au contraire, ne surgit pas entre deux êtres pleinement constitués ; mais plutôt elle les constitue dans leur être ; elle est contemporaine de l'essence et antérieure à l'existence de l'être. Ainsi, par exemple, il est impossible de définir l'accident autrement que par rapport d'inhérence avec la substance. Mais il n'y a pas là une relation véritable et qui requiert un fondement spécial. Car l'accident n'est certainement pas une relation, quoiqu'il puisse constituer le fondement de relations ultérieures.

1) p. 36.

Tel est aussi le rapport qui sert à définir le bien. Le bien ne peut se concevoir que par un *respectus transcendentalis* de convenance : sa définition requiert impérieusement qu'on fasse mention d'un autre être, dont l'appétit trouve dans le bien son objet ; mais cela n'établit pas une vraie relation entre le bien et la tendance. Au contraire, l'objet bon et la tendance étant donnés, il surgira une relation réelle d'appétibilité entre l'objet bon (terme) et la tendance (sujet), quoique la relation inverse soit de raison seulement.

Je ne crois pas que la distinction que je viens d'exposer fût connue dans ces termes par saint Thomas. Tout ce qui n'était pas relation réelle, était compris pour lui dans la dénomination générale de relation de raison. Mais on peut déduire de certains passages (une note indique ici : Ia, q. XIII, art. 7 ad 1. — Qu. disp., *De potentia*, q. VII, art. 11, corp. — *In metaph. Arist.*, lib. V (VI), lect. XVII) que le sens vrai du mot relation de raison, qu'il emploie à propos du bien, n'est pas autre au fond que celui du mot relation transcendantale » (1).

Nous devons borner nos citations, et nous ne pouvons reproduire d'autres pages où l'on retrouverait la même maîtrise métaphysique, la même manière concise de faire tenir en quelques lignes le fruit d'études minutieuses, qu'à peine une simple note laisse entrevoir.

Plus loin nous voyons résolue, avec une non moins lumineuse simplicité, une autre difficulté métaphysique. Si le bien marque toujours une convenance, comment y a-t-il un bien en soi ?

« Le difficile paraît être de marquer en quoi le bien en soi peut être conçu comme convenant à une tendance. Il suffit pourtant de remarquer que nous appelons bonnes en soi les choses qui possèdent la perfection conforme à leur nature, à leurs tendances. Nous appelons Dieu bon en soi, parce que son être infini répond pleinement à l'amour qu'il se porte à lui-même. Nous appelons bon en soi, un homme qui a acquis toutes les perfections conformes à sa nature. Et il ne faut pas qu'il y ait distinction réelle entre l'être bon et l'être dont il satisfait la nature ; il suffit qu'il y ait une distinction de raison » (2).

Nous arrivons ainsi aux notions centrales du bien ontologique et du bien moral. Le bien, c'est l'être en tant qu'il est conforme à une tendance. Le bien honnête ou moral, c'est simplement le bien conforme à la nature humaine. « Au fond, le mot honnête est impropre. Il serait plus exact, dans une classification générale, de se servir du mot naturel. »

(1) pp. 37-38.
(2) p. 42.

On devine comment à cette notion classique l'auteur rattache les thèses qui fondent la morale. Citons seulement encore ces deux passages sur le fondement de l'obligation.

« La nature, principe éloigné de l'action et de la passion des êtres, détermine la direction qu'ils doivent suivre pour arriver à leur perfection finale. Elle est la racine des diverses puissances que nous avons étudiées. Elle met en elles l'unité, et les pousse nécessairement à réaliser leur objet propre : natura determinatur ad unum.

La volonté est mue nécessairement et naturellement par le bien infini : c'est là son objet propre. Tous les objets particuliers n'exercent sur elle aucune motion nécessairement subie. Elle est indifférente à leur égard ; seulement, quand apparaît une connexion nécessaire entre tel objet particulier et le bien suprême, se révèle ce caractère d'objet nécessaire de la volonté libre, qui caractérise le devoir » (1).

Et plus loin, après avoir discuté très profondément l'essence de la béatitude, qu'il place dans l'opération intellectuelle, il arrive à cette vue synthétique :

« Essentiellement, par conséquent, la béatitude ne consiste que dans une opération intellectuelle. En fait et nécessairement, elle comprend aussi, comme *accidens per se*, une opération volontaire, le bonheur ou le plaisir dans sa forme la plus haute. La béatitude est cause de la délectation ; mais en fait, l'effet se distingue si peu de sa cause, et fait tellement corps avec elle, que nous ne pouvons isoler que théoriquement, et non dans la pratique de la vie, les deux éléments qui composent la béatitude totale. Voilà pourquoi aussi les philosophies, qui ont fait du plaisir le principe de la morale, reparaissent avec tant de régularité dans l'histoire des idées humaines » (2).

Il faudrait, pour être complet, montrer comment l'auteur groupe autour de ces idées qui sont le fond de son livre, maintes autres doctrines thomistes, relatives à la théorie de la connaissance, à la théorie des facultés, à la liberté. Mais il faut nous borner, et nous renoncerons aussi à le suivre dans l'analyse qu'il fait des théories kantiennes, analyse très poussée et qui l'a conduit, par delà les « formes a priori » et l'autonomie de la volonté, auxquelles s'arrêtent trop d'interprètes, jusqu'à des doctrines moins connues et plus profondes. Notion d'un entendement intuitif, où se découvre peut-être le fond de la pensée du

(1) p. 100.
(2) p. 107.

philosophe de Kœnigsberg ; détails de la déduction des catégories et du schématisme des concepts, où elle apparaît si étrangement artificielle; théorie bizarre de la « typique de la raison pratique » où elle essaye en vain de retrouver la morale vécue ; tout cela, le jeune docteur l'a lu et médité. Cette analyse lui a permis de conclure par ces mots où l'on trouve définis, avec une remarquable pénétration, les rapports de la philosophie de Kant et de la philosophie traditionnelle :

« Kant, dans le problème de la connaissance comme dans le problème moral, a distingué en général très clairement les faits dont il fallait partir et les conditions de la science qu'il fallait fonder ; mais, arrivé à ce point, la tentation, peut-être inconsciente, d'être le Copernic de la philosophie, l'a conduit à des conceptions étranges quoique logiques. La matière et la forme de toute connaissance, la distinction des sens et de l'entendement, le rôle de la sensibilité et du temps dans la formation de nos concepts, la nécessité de fonder la morale sur un principe inconditionnel, la loi de notre volonté qui cherche en tout le bonheur, il a connu et analysé tout cela. Et avec des matériaux à peu près analogues, il a édifié une construction bizarre, qu'on pourrait caractériser d'un mot : la philosophie traditionnelle renversée. Heureusement nous avons, pour nous guider dans le dédale qu'il a créé, et pour y établir l'ordre, le plan véritable de l'édifice. »

* * *

On songe avec regret, en parcourant ces pages de jeunesse, à ce qu'un esprit de cette trempe aurait pu donner s'il s'était consacré tout entier à cette réflexion philosophique pour laquelle il était si merveilleusement doué. La pensée devait rester toujours l'objet de sa prédilection, mais déjà des traditions familiales hautement respectables avaient fixé ailleurs sa tâche principale. La politique et le barreau l'attendaient ; lorsqu'il reparaîtrait sur la scène universitaire, ce serait principalement comme professeur à la faculté de droit, et il ne pourrait donner à la philosophie que des heures dérobées : les conférences, qu'il ferait à l'Institut, quelques articles dispersés dans les revues, tels seraient les seuls fruits de ces diversions trop rares aux multiples labeurs qui l'enchaînaient.

Aucune tâche, au surplus, ne saurait jamais imposer d'œillères à l'universelle curiosité de son esprit. On le verrait, durant son minis-

tère, tromper l'ennui des séances parlementaires en résolvant des problèmes de calcul intégral, et occuper les intermèdes d'une crise ministérielle par la lecture d'un poète favori. De même, au lendemain de son doctorat en philosophie, on le verrait se plonger dans l'étude d'une découverte des plus captivantes, mais aussi des plus lointaines, de l'orientalisme, et bientôt publier un article intitulé *Hittites et Amorites* (1), que devaient suivre plusieurs autres écrits consacrés à ces questions très spéciales (2).

Il revenait à la philosophie pour publier dans la *Revue générale* un long article sur *L'objectivité de la connaissance* (3). Il s'agissait de porter devant le grand public l'un des problèmes les plus ardus de la métaphysique, l'un de ceux qui scandalisent presque les esprits inhabitués à la spéculation. L'occasion en était la publication de l'œuvre, trop ignorée et pourtant monumentale, d'un homme trop oublié d'ailleurs de la Belgique intellectuelle d'aujourd'hui. Mgr Van Weddingen fut le premier à faire connaître et à faire applaudir chez nous l'Encyclique *Aeterni Patris.* Il eut sur les débuts de l'Ecole de Louvain une influence dont cet article est la preuve et que trahit d'ailleurs également la dissertation doctorale de Léon de Lantsheere. Il venait de publier en 1889 (4) *Les bases de l'objectivité de la connaissance dans le domaine de la spontanéité et de la réflexion, essai d'introduction à la philosophie critique.* Ce livre trop touffu, où une érudition immense masque les lignes directrices de la pensée, est d'une lecture pénible; de Lantsheere en a dégagé la substance, il l'a parfois précisée et même enrichie.

Notons la manière simple et exacte dont est posé le problème. Certains esprits se refusent à voir ici une question, pourtant elle

(1) *Revue des questions scientifiques*, 1887.

(2) *De la race et de la langue des Hittites* dans Congrès scientifique international des catholiques. Paris, 1891. Le même sujet est traité dans une brochure plus développée, publiée la même année à Bruxelles. Citons encore : *Notes sur la métrique assyrienne* dans Congrès scientifique international des catholiques. Bruxelles, 1895. *Le droit à Babylone et l'évolution juridique.* Bruxelles, Larcier, 1894.

(3) Février et mai 1890.

(4) Bruxelles, Hayez, 1 vol., IV, 879 pp.

fait le fond des querelles philosophiques. Mais cela même nous permet de saisir où est la vraie question.

« Sous cette apparente antinomie s'accuse, dès le premier pas, le double aspect de la question : d'une part, l'affirmation spontanée de l'objectivité de la connaissance, ancrée au plus profond de nous-mêmes et plongeant ses racines dans les tendances primordiales et infaillibles de notre être ; d'autre part, le retour de la réflexion philosophique, qui décompose en ses éléments le fait primitif, en recherche les fondements et en institue la critique » (1).

Un peu avant, après avoir esquissé l'évolution de la philosophie au XIXe siècle et son aboutissement dans le néo-kantisme, il montre comment c'est une nécessité pour le néo-thomisme de creuser ce problème qui est le problème de la philosophie moderne.

« L'ancienne école, qui avait approfondi tous les problèmes discutés de son temps, n'avait pu prévoir dans leur intégrité et leur largeur les débats de ce temps-ci. J'ai indiqué plus haut tout ce que les sciences nous ont apporté de faits nouveaux à interpréter ; la philosophie moderne vient y joindre un contingent de systèmes originaux ; elle présente, sous un aspect plus étudié, certaines questions vitales ; elle creuse plus profondément en certains endroits et prétend éprouver des fondements que les philosophes d'autrefois s'accordaient à regarder comme solides. De là l'obligation de plier aux nécessités actuelles la discipline ancienne, d'en pénétrer plus à fond l'esprit, d'en exprimer tout le suc pour en éprouver la prodigieuse fécondité » (2).

Certains critiques de passage ou d'autres trop lointains, faute sans doute de connaître sous toutes ses faces l'enseignement de l'Institut Supérieur de Philosophie, ont cru pouvoir lui reprocher d'avoir exclusivement mis en contact le thomisme renouvelé avec les sciences modernes, de n'avoir point saisi comment il était nécessaire de le « repenser » aussi en fonction de la philosophie moderne, en particulier

(1) P. 14 du tiré à part.
(2) P. 11 du tiré à part. Dans une note manuscrite trouvée dans les papiers du défunt, nous lisons quelques phrases destinées probablement à terminer une série de leçons sur la philosophie moderne. Transcrivons celle-ci : « L'encyclique *Aeterni Patris* nous invite à compléter la philosophie thomiste à l'aide des résultats acquis par les sciences depuis le moyen âge. Il ne paraît pas que ces mots excluent les sciences par excellence, les sciences philosophiques. Ajoutons donc à la philosophie ancienne les acquisitions de la philosophie moderne ».

de l'idéalisme. On voit que le tableau n'est guère exact. Quant à la solution du problème, de Lantsheere fait à juste titre ressortir la profondeur et l'originalité de la thèse, très thomiste d'ailleurs, de Mgr Van Weddingen, qui cherche dans la doctrine de l'instinct intellectuel la raison synthétique de la certitude.

« La nature ne fait rien en vain ; nos tendances ne sont pas destinées à être trompées. En chaque être subsiste un besoin spontané et vraiment naturel. Cette seule attente primitive suffit à prouver la réalité de son objet. Il en est ainsi pour la connaissance humaine comme pour toutes les activités créées. Ici encore c'est la loi d'ordre qui domine le monde de la matière comme le monde de l'esprit ; et nous possédons tous une étincelle de cette grande lumière qui éclaire le chaos et y fait naître l'harmonie, dans les primitives impulsions de notre conscience.

La théorie de la certitude perd ainsi le caractère purement logique et formaliste que trop d'auteurs, à la suite des scolastiques de la décadence et de la critique de la raison pure, avaient imprimé à cette science. Elle vient se rattacher d'une manière intime aux problèmes les plus intéressants de la cosmologie et de la biologie » (1).

En même temps il marque très bien, et peut-être plus nettement que ne le fait Mgr Van Weddingen, comment il y a lieu, avant de parvenir à cette conclusion dernière, d'établir le caractère objectif de l'évidence intellectuelle. Il se rattache ici, au surplus, aux idées qu'il avait déjà exposées dans sa dissertation et qui s'inspiraient de la *Théorie de la connaissance certaine* (2) de Mgr Mercier. Ceux qui ont suivi les dernières évolutions de la philosophie d'inspiration thomiste liront avec quelque intérêt, d'autre part, cette appréciation sur la théorie de l'instinct intellectuel :

« A notre avis, c'est surtout dans la Théodicée que se manifeste la fécondité remarquable de ce principe...

La démonstration empruntée à saint Thomas, que Mgr Van Weddingen renouvelle et met en pleine lumière dans son ouvrage, a cet avantage considérable d'être directe et de conclure presque immédiatement à l'existence de l'Être Infini... Posé que les tendances spontanées des êtres sont infaillibles et exigent l'existence de leur

(1) Pages 49-50 du tiré à part.
(2) Citée d'après les autographies de 1884.

objet, posé que l'homme tend spontanément vers l'Être Infini, il s'ensuit que cet Être existe » (1).

* * *

En 1893-94, l'année où se réalise la première organisation de l'Institut supérieur de Philosophie, nous trouvons au programme le nom de L. de Lantsheere pour un cours d'*Histoire de la philosophie moderne* (2). L'année suivante, au programme plus complet qui atteste l'organisation définitive des cours, il ne figure plus que pour des « Conférences » sur l'histoire de la philosophie moderne. En 1895, il fut nommé professeur à la Faculté de droit, mais il continua toujours ces conférences. Elles ne furent interrompues que durant son passage au ministère. Après avoir abandonné le pouvoir en 1911, il avait aussitôt accepté de nous revenir, et il fit en 1911 des conférences sur Spinoza. Pour cette année même, il avait inscrit au programme : *Le mouvement néo-kantiste et l'école de Marbourg.*

Durant ces vingt années, son enseignement avait parcouru successivement les phases diverses de la philosophie moderne. En outre, il avait abordé divers sujets spéciaux : *la philosophie de l'histoire, le pessimisme contemporain, la sociologie criminelle* (3).

Il ne reste malheureusement de tout cela guère autre chose qne le souvenir. Ceux qui eurent l'inappréciable avantage d'entendre ces magistrales conférences n'en oublieront pas les traits saillants : large conception de la philosophie débordant les problèmes classiques pour se rattacher à toutes les formes de la science, de la vie et de l'art ; érudition merveilleuse qui permettait au maître de puiser à pleines

(1) Pages 51 et 57.

(2) D'après une note manuscrite que nous retrouvons dans les papiers du défunt, il fit en 1893-94 onze leçons : quatre furent consacrées à une introduction à la philosophie moderne, dont on trouvera le texte plus loin, les sept autres à Descartes.

(3) Le programme des cours ne nous permet pas de fixer exactement la date des divers sujets. En 1894-95, il indique : *Leibniz*. Les années subséquentes, nous trouvons simplement l'indication invariable : *La philosophie moderne — La philosophie de l'histoire*. Depuis 1906, le programme précise et indique : *La philosophie de Hegel* (1906, 1908), *La sociologie criminelle* (1907), *Spinoza* (1911) et enfin *Le mouvement néo-kantiste et l'école de Marbourg* (1912).

mains dans les domaines les plus divers les données qui éclairaient ses aperçus ; profonde et consciencieuse intelligence de la pensée moderne ; bienveillante recherche de l'âme de vérité qu'enferment les systèmes les plus étranges.

Madame de Lantsheere a bien voulu nous permettre de parcourir les papiers de notre collègue. Nous y avons trouvé de nombreuses notes relatives à ses conférences. Les leçons faites en 1893-94 ont été partiellement rédigées. Nous avons cru pouvoir publier ces fragments. Les notes qui viennent ensuite permettent seulement de reconstituer la physionomie générale de quelques séries de leçons.

On trouvera plus loin ce qui dut servir d'introduction à la première série, celle de 1893-94. Ce sont d'abord des considérations générales sur l'histoire de la philosophie. On essaye d'y définir la philosophie et de la distinguer des sciences, et nous attirons l'attention des lecteurs sur les idées très personnelles qui servent à établir cette distinction. On ne suspectera point ces pages de verser dans le positivisme et de confondre la philosophie avec l'encyclopédie des sciences. A en croire des critiques récents, l'école de Louvain ne vivrait, aujourd'hui encore, que de cette formule grossière. En réalité, elle ne s'y attarda jamais.

A d'autres critiques, ou aux mêmes, il y a lieu de signaler aussi les pages qui suivent et qui analysent le concept de l'histoire de la philosophie. Sans le moins du monde s'inspirer de Hegel, qu'il connaissait pourtant fort bien, de Lantsheere faisait consister cette histoire en une chose bien différente d'une description et d'un classement chronologique des systèmes. Il y recherchait avant tout la continuité d'un développement lié, et le sens qu'il avait de cette vie de la pensée ne l'empêchait pas de placer très haut les droits de la vérité éternelle.

Plus loin, l'auteur s'attache à établir les caractères distinctifs de la philosophie dite « moderne », à rechercher les causes de sa naissance. On lira avec intérêt, dans cette forme première, maintes idées, sur la physique du moyen âge entre autres, qui sont aujourd'hui classiques.

La suite avait pour objet Descartes. Nous en avons extrait un

fragment qui, dans sa brièveté, montre cependant sur quelles données complètes et originales ce cours était édifié. Les notes qui l'entourent, malheureusement inachevées, contiennent, entre autres, des recherches détaillées sur la physique cartésienne. Elles nous révèlent, sur le vif, un des traits caractéristiques de l'esprit de notre collègue ; il ne pouvait rencontrer un problème sans le creuser à fond, et pour cela il lui fallait en rechercher toutes les données, dussent-elles appartenir aux domaines les plus lointains, et demander même une initiation longue et complexe. Nous en trouvons une preuve nouvelle dans les conférences de l'année 1894-1895. Elles portaient sur le pessimisme ; très largement comprises, elles groupaient autour des doctrines de Schopenhauer les diverses formes contemporaines du pessimisme, — qu'elles fussent philosophiques avec Hartmann et Bahnsen, littéraires avec Léopardi, Heine et Lenau, artistiques avec Wagner. Mais, par delà le pessimisme contemporain, une étude non moins consciencieuse est consacrée à l'histoire et aux doctrines du bouddhisme.

Les années suivantes nous voyons défiler les successeurs de Descartes, et ici encore, à propos de Spinoza, nous trouvons la trace de recherches sur la pensée juive qui furent poussées fort loin ; nous rencontrons aussi un aperçu général, très instructif, sur l'histoire de la méthode mathématique en philosophie. Ailleurs, à propos de Geulinx, c'est une nouvelle digression, inspirée cette fois par une pensée patriotique : Y a-t-il des philosophes belges ? Taine ou Baudelaire nous dénie quelque part l'esprit philosophique. Serait-ce à bon droit ? Et aussitôt toute une série de noms surgit, du moyen âge et de la renaissance, énumérant d'imposants états de service. Mais nous n'avons pas eu de philosophe génial. C'est qu'il y a très peu de philosophes de première marque, personnifiant des positions singulières. Et, d'autre part, les circonstances nous furent défavorables. L'Université belge, celle de Louvain, n'apparaît qu'à l'heure de la décadence scolastique ; nous avons fourni avant cela à la Sorbonne plusieurs hommes éminents. Ensuite, nous avons été si peu nous-mêmes dans l'histoire. « On a dû songer au plus pressé. » Mais maintenant que notre unité nationale conquise et sauvegardée permet à l'originalité nationale de s'épanouir

librement, maintenant que la musique, la peinture, la sculpture, la littérature, la science belge se développent, l'heure ne viendra-t-elle pas de la philosophie belge? Notre esprit « positif et critique » semble bien correspondre aux tendances intellectuelles d'aujourd'hui. Pourquoi n'aurions-nous pas, nous aussi, notre grand philosophe?

« Pouvons-nous en avoir un? Pourquoi pas? Nous ne sommes pas les maîtres du destin. Mais les conditions sont différentes d'autrefois. »

Ce n'est pas sans émotion que nous lisons, sur ces feuillets jaunis, ces deux lignes tracées, d'une belle écriture nerveuse et franche, par la main que la mort a maintenant glacée. « Pourquoi pas? » Il ne songeait pas à lui-même en écrivant cela. Et pourtant, avec les dons merveilleux de son esprit encyclopédique, notre ami était de taille à être l'homme « du destin ». Mais le soin de la chose publique, la défense des grandes causes menacées par l'ennemi intérieur, trop de multiples intérêts devaient retarder toujours ses projets d'études. Une fois encore, dans l'histoire intellectuelle de la patrie belge, « on a dû songer au plus pressé ».

Ailleurs nous trouvons encore des éléments, mais fort incomplets, d'une étude sur Kant, sur les courants antérieurs auxquels son système se rattache, sur les phases diverses à travers lesquelles il s'est formé, les influences qu'il a exercées.

Dans les dernières années, des cours très approfondis furent consacrés à la philosophie de Hegel et à son influence dans les divers courants de la pensée contemporaine. Nous l'avons dit plus haut, l'intention du professeur était d'aborder, cette année même, l'étude du néo-kantisme dans la forme vigoureuse, mais ardue, que lui a donnée l'école de Marbourg.

Ainsi, tout le temps, ce cours se tenait sur les hauteurs de la philosophie difficile et profonde, négligeant à dessein les formes inférieures et vulgaires. L'esprit de Léon de Lantsheere trouvait, sur ces sommets, l'atmosphère où il se mouvait à l'aise.

* * *

A la philosophie de l'histoire se rattachent quelques notes relatives à une ou deux conférences qui furent reprises plusieurs fois à l'Institut : Comment peut-il y avoir des lois générales de l'enchaînement des actes humains ? Comment ces lois peuvent-elles être atteintes ? L'observation, lorsqu'elle porte sur de grandes masses, démêle des manières d'agir constantes, peut-on les rattacher aux besoins généraux qu'établit la psychologie ? Telle était l'idée générale, illustrée de nombreux exemples empruntés à tous les aspects, économique, politique, intellectuel, de l'histoire.

Ce sujet nous conduit à un autre domaine, celui de la philosophie juridique et de la sociologie. Les cours de droit pénal professés par de Lantsheere à la Faculté de droit, ses travaux juridiques, ses travaux politiques eux-mêmes reposaient sur une base philosophique très précise et très étendue.

Les Annales de Sociologie ont publié (1) une étude fort intéressante sur *L'origine de la peine au point de vue sociologique.* Se mettant un instant au point de vue de ceux qui veulent faire uniquement « l'histoire naturelle de la peine », elle montre très bien l'insuffisance de leurs explications. La peine est toujours, à sa racine, « le rétablissement d'un ordre troublé » ; ainsi « l'analyse, purement scientifique, des idées de peine et de vengeance conduit au seuil même de leur justification philosophique » (2).

M. Defourny, dans une courte étude consacrée à la personnalité du disparu (3), a signalé le caractère intimement philosophique des quelques écrits juridiques qu'il a publiés ; il a marqué le vif intérêt de certains d'entre eux, entre autres, de l'étude sur *Le pain volé.* M. le baron Descamps, dans l'oraison funèbre prononcée le 14 novembre dernier devant le Corps académique de l'Université (4), a montré de même comment tout son enseignement convergeait toujours vers les « questions fondamentales ». Et il citait spécialement à ce propos l'étude

(1) Tome I, 1900-1901, pp. 311 à 336.
(2) Pages 335 à 336.
(3) Revue sociale catholique, octobre 1912.
(4) Annuaire de l'Université, 1913.

publiée en 1897-98 dans la Revue Néo-Scolastique(1) sur *L'évolution moderne du droit naturel.* Elle passe en revue les formes essentielles que le droit naturel a prises dans la philosophie moderne : droit naturel absolu du XIXe siècle, sociologie relativiste, entre les deux l'entreprise irréalisable par laquelle Hegel tente « de concilier le relatif et l'absolu, en donnant à ce dernier le pouvoir de se développer par des modifications incessantes ». L'insuffisance de l'historisme sociologique y est fort bien montrée et l'on y voit comment la sociologie positiviste se trouve, malgré elle, acculée à reconnaître des normes idéales. Le critère comtiste de l'harmonie sociale en est un exemple frappant. D'où lui viendra son autorité, si l'on ne recourt, en dernière analyse, à la morale et aux causes finales ?

« Ce qu'il importe de savoir, c'est si cet ordre *doit* être respecté par les individus qui composent la société, s'il crée pour eux des devoirs et des droits, ou bien s'il constitue une simple situation de fait que chacun respecte, parce qu'il le veut bien, mais qu'il serait libre de violer, si cela lui plaisait. A notre sens l'idée de la cause finale peut seule transformer un tel état de fait en une règle de droit » (2).

Cette étude nous ramène au cours d'histoire de la philosophie moderne et entr'ouvre à nouveau les perspectives de la dissertation doctorale : *Du bien au point de vue ontologique et moral.* Elle nous montre ainsi, dans la multiplicité et la dispersion apparente des résultats, l'effort d'une pensée une et consciente de son unité.

Et telle est, semble-t-il, la leçon qui se dégage de cette vie trop brève. En apparence, la philosophie y tint une place restreinte, en vérité elle en fut l'âme. L'œuvre juridique, politique, sociale, réalisée par Léon de Lantsheere reposait toute sur ces notions claires et simples de la doctrine thomiste dont il avait, à son entrée dans la vie, pénétré la lumineuse profondeur, pesé la triomphante justesse en face des constructions brillantes mais fragiles du génie moderne.

Reliées par une communion séculaire à cette foi catholique à laquelle il tenait par toutes les fibres de son cœur, les doctrines du

(1) Tomes IV et V, août 1897, février 1898.
(2) *Art. cit.*, t. V, p. 59.

maître d'Aquin donnèrent d'emblée à la puissante intelligence de notre collègue cette orientation que d'autres cherchent parfois longtemps. Tel est le fruit d'une culture philosophique à la fois solidement fondée sur la tradition, et largement informée de la pensée contemporaine. On n'en saurait trop répandre le bienfait.

Il le savait et il eût souhaité apporter à l'Institut supérieur de Philosophie un concours plus suivi. Mais sa vie tout entière rend à cette œuvre aimée un témoignage d'une souveraine éloquence, qui ne cessera de retentir dans nos mémoires et de soutenir nos efforts.

La philosophie n'est pas le jeu stérile et vain que d'aucuns imaginent. Elle peut et elle doit inspirer les œuvres utiles et les actions fécondes. L'irréfutable preuve en est dans la vie de cet homme qui fut d'abord et par choix un philosophe, qui le resta toujours, et qui sut d'autant mieux imprimer aux destinées de son pays la marque durable de l'idéal qu'il servait.

Volontiers l'esprit belge estime tout labeur à son rendement immédiat. De lointaines entreprises ont élargi les horizons de nos travailleurs. L'exemple de Léon de Lantsheere ne saurait-il leur faire saisir ce qu'une doctrine exacte et creusée jusqu'en son fond peut donner de largeur et de sûreté aux efforts concrets qu'elle dirige.

Il ne faut pas, sans doute, lorsqu'elle aspire à ce rôle, que la philosophie s'enferme loin des réalités, dans la poussière de quelques minuties verbales et livresques. Mais loin de l'étouffer, les sciences sociales, les mathématiques, les sciences d'observation, ne peuvent qu'accroître sa pénétration intellectuelle. L'œuvre que nous venons de parcourir le montre à suffisance. Placée au centre d'une culture encyclopédique pour en recueillir tous les enseignements, penchée attentivement sur les courants multiples de la vie pour y reconnaître l'écho des doctrines qu'elle analyse, la philosophie n'en donnera que mieux à son œuvre spécifique toute sa précision et toute sa portée.

Le souvenir que nous essayâmes de fixer, appelle, pour cette tâche nécessaire, au service de la Patrie, les générations studieuses de demain.

L. Noël.

V

LÉON DE LANTSHEERE

INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE MODERNE

INTRODUCTION

A LA

PHILOSOPHIE MODERNE

SUIVIE

D'UN FRAGMENT DE LEÇON SUR DESCARTES

PAR

LÉON DE LANTSHEERE
Professeur à l'Université de Louvain

I.

La philosophie et l'histoire de la philosophie.

Il nous faut exposer l'histoire de la philosophie moderne, c'est-à-dire l'histoire de la pensée humaine en ce qu'elle a de plus élevé, depuis Descartes jusqu'à nos jours (1).

On se rendra certainement compte de l'étendue de la tâche que nous devons remplir, et de la diversité des doctrines que nous aurons à analyser. Il est donc utile, avant tout, de nous orienter. Et ce qui vient compliquer la chose, c'est que, d'une part, on n'est pas

(1) Cette introduction, retrouvée dans les papiers de l'auteur, et que nous publions sans la modifier en rien, a fait l'objet de leçons professées en décembre 1893 et janvier 1894. Quelques pages seulement en ont été publiées dans la Revue Néo-Scolastique, comme nous le notons plus loin. On voudra bien, en lisant ces fragments, songer à leur date et se dire qu'ils n'ont pas reçu de l'auteur l'élaboration plus achevée qu'amène toujours la publication.

d'accord sur la limite exacte qui sépare la philosophie des autres disciplines et que, d'autre part, bien des philosophes furent aussi des hommes de science. Descartes, par exemple, créa la géométrie analytique, l'optique et cette théorie des tourbillons, qui reste une des plus grandes hypothèses de la physique moderne. Leibnitz, inventeur, avec Newton, du calcul infinitésimal, fut une intelligence véritablement encyclopédique, et jeta, dans tous les domaines de la science, des germes de rénovation. La christologie et la philosophie de la religion fait partie intégrante de la plupart des systèmes nés en ce siècle. Spinoza a écrit le traité théologico-politique, une de ses œuvres les plus renommées. Schelling a compris dans ses recherches toutes les hautes questions de la chimie, de la physique et de la mécanique. La philosophie des mythes l'a préoccupé également. Nous trouvons, dans plusieurs doctrines, des aperçus fort complets sur la théorie de l'Etat, sur le mariage, sur le gouvernement, sur l'histoire. D'un autre côté, bien des savants se montrent préoccupés de l'origine des choses. Newton essaie une démonstration de l'existence de Dieu par l'idée de l'espace ; Liebig se prononce sur l'origine de la vie à l'aide de théories chimiques. Il n'est presque pas de traité de chimie où la question de l'origine et de la constitution de la matière ne soit examinée et tranchée. On pourrait en dire autant de la plupart des savants actuels. La difficulté s'accroît si l'on comprend dans ses recherches les théories mystiques. Que dire de Jacob Böhme, de Baader, de Swedenborg, de Saint-Martin, de Wronski ? Etaient-ce des philosophes ou de simples rêveurs ? Comment distingue-t-on la philosophie de la rêverie pure et simple ? Où est la limite qui sépare la philosophie de la science ?

Mais des difficultés plus grandes peut-être gisent dans la conception même de l'histoire de la philosophie. Comment la philosophie peut-elle avoir une histoire, si elle est l'expression de la vérité ? L'histoire de la philosophie n'est-elle donc que l'exposé des erreurs dans lesquelles l'homme est tombé ? Ou bien la vérité se développe-t-elle dans les différents systèmes, de manière que chacun d'eux est tout à la fois vrai et faux ? Les différentes philosophies ne sont-elles que les phases successives du devenir de l'esprit humain ?

Ces questions méritent une réponse. Nous examinerons donc les deux problèmes suivants :

Que faut-il entendre par philosophie, et en quoi la philosophie diffère-t-elle de la science ?

Ensuite, quelles sont les conditions qui rendent possible une histoire de la philosophie et quelle méthode y faut-il employer ?

Nous examinerons ensuite les traits caractéristiques qui séparent la philosophie moderne de la philosophie du moyen âge. Nous aurons ainsi analysé complètement l'objet qui nous occupe: *L'histoire de la philosophie moderne.*

Si on me présente un morceau de fer, je constate que j'en puis affirmer une foule de choses : Je dirais, par exemple, que c'est un corps matériel, étendu dans l'espace, et par conséquent de figure déterminée ; qu'il est pesant et a telle densité ; qu'il a telle couleur, telle chaleur spécifique, qu'il fond à telle température ; qu'il est attiré par l'aimant, qu'il rend tel son, qu'il se combine de telle ou de telle manière avec les autres corps, que lui-même résiste à l'analyse chimique.

Toutes ces notes forment pour moi ce que j'appelle l'essence du fer et me servent à le distinguer non seulement de tout autre corps matériel, mais encore d'un être vivant, d'un animal, d'un pur concept, etc. Si je veux donner une définition complète, exacte et concise du fer, je dirai que c'est un corps matériel, jouissant de telles propriétés déterminées.

Considérons à présent un triangle rectangle et cherchons à le définir. Nous dirons que c'est une figure plane, formée de trois lignes droites qui se coupent, et dont deux enferment un angle droit. La différence entre cette définition et la précédente saute aux yeux. Je ne dis pas en effet, comme je le faisais pour le fer: le triangle rectangle est une figure jouissant de la propriété que la somme des carrés faits sur deux de ses côtés égale celui fait sur l'hypoténuse, ou bien qu'il ne peut être inscrit que dans un demi-cercle. Je vois, au contraire, pour peu que je connaisse la géométrie, que ces propriétés dérivent de ce fait que la figure est un triangle et a un angle droit. En d'autres

termes, je définis l'essence du fer par ses propriétés, tandis que je définis le triangle rectangle par son essence même. D'une part, j'ignore l'essence et je tâche de la déterminer indirectement par les propriétés ; d'autre part, je connais directement l'essence, et je détermine *a priori* quelles sont ses propriétés.

Il est clair que si j'avais l'idée adéquate du fer, je pourrais en déduire *a priori* toutes ses propriétés, exactement comme je puis le faire pour le triangle rectangle. N'ayant pas cette idée adéquate, je suis obligé de faire de nombreuses expériences, et d'acquérir *a posteriori* quelques notions sur le fer.

Cependant tout n'est pas *a posteriori* dans ce que je sais du fer. C'est, ai-je affirmé, un corps matériel, et je puis déduire de là *a priori* un certain nombre de propriétés qui lui appartiennent, et que les expériences subséquentes ne sauraient contredire en rien.

L'idée que j'ai du fer se compose donc de deux éléments, l'un *a priori,* l'autre *a posteriori ;* et je rattache le second élément à cette partie de l'essence du fer que je ne connais pas *a priori.* A un autre point de vue, je puis dire que la connaissance que j'ai du fer est en partie *synthétique* et *déductive*, en partie *analytique* et *inductive.*

Il est évident que l'on peut faire des remarques identiques sur une foule d'autres objets. En fin de compte, on trouvera toute une classe de représentations universelles calquées sur le modèle que je viens de décrire.

Cette classe n'est certainement pas la seule. Nous avons vu, par l'exemple du triangle rectangle, que les grandeurs géométriques se définissent entièrement *a priori* et servent de base à des chaînes ininterrompues de déductions. On peut en dire autant des nombres qu'étudie l'arithmétique et, en général, de tout ce qui fait l'objet des mathématiques pures.

Ce n'est pas tout. Une catégorie de concepts très élevés et très universels s'exprime aussi *a priori*, sans mélange d'éléments empruntés à l'expérience. Tels sont, par exemple, les concepts de substance, d'accident, d'action, de passion, de devenir, de lieu, de temps, de quantité, de qualité. Sans doute, nous avons besoin de l'expérience

pour les acquérir, mais l'expérience n'intervient dans leur formation que comme un objet présenté un moment aux yeux de notre esprit. Pour la plupart nous les saisissons d'emblée, par une abstraction contemporaine de la première expérience. Ce moment nous suffit. Bien plus, le monde n'aurait jamais existé que l'expérience interne nous les eût révélés presque au complet. Ces catégories générales donnent naissance à leur tour à des déductions, à des combinaisons *a priori*, analogues à celles des mathématiques pures. Nous pouvons, à l'aide de ces diverses opérations, tracer le plan général, fixer le cadre, déterminer les lois d'un monde possible et nécessaire. Survienne alors la contemplation du monde réel, l'expérience patiente, la recherche méthodique, elle ne changera rien aux grandes lignes de notre construction idéale. Nous pourrons compléter et enrichir celle-ci, à l'aide des renseignements *a posteriori* que nous recueillerons. Elle continuera comme avant à régir le domaine entier de nos connaissances.

Ceci posé, il nous sera facile de marquer avec exactitude la limite qui sépare la philosophie de la science.

Ces deux disciplines s'occupent de la connaissance des choses par leurs principes. Et l'on ajoute que la philosophie ne s'occupe que des principes les plus généraux des choses. Seulement la démarcation entre les principes les plus généraux et les moins généraux reste malaisée à tracer et cela précisément en ce point où elle est le plus nécessaire, c'est-à-dire aux confins de la science et de la philosophie. Nous savons fort bien qu'un savant qui analyse un corps composé fait de la science pure. Mais que dire du savant qui raisonne sur les propriétés des atomes chimiques, sur l'affinité ou l'atomicité ? La question est douteuse, aussi de bons esprits croient qu'il est impossible de séparer nettement les deux domaines.

On dit aussi, parfois, que le savant n'étudie que des êtres particuliers, tandis que le philosophe ne considère que les catégories générales d'êtres. Mais ici encore un doute s'élève. Le biologiste, qui recherche l'origine de la vie, n'examine pas tel être individuel, mais les êtres vivants en général, de même que le chimiste, qui formule les lois suivant lesquelles se combinent les corps, entend formuler des lois

pour tous les corps naturels. L'incertitude continue donc à régner sur le point le plus important.

Tâchons d'élucider ce débat par quelques exemples.

L'astronomie est, parmi toutes les sciences, la plus synthétique et la plus avancée. Elle est arrivée à déduire tout le système du monde d'une seule loi, la loi de l'attraction newtonienne. On peut dire que les mouvements de toutes les planètes, des moindres satellites comme des systèmes les plus vastes, se déduisent du principe de la gravitation. La marque la plus certaine de la perfection de cette science se trouve en ceci, qu'elle peut prédire les phénomènes à n'importe quelle échéance et reconstituer, pour un moment déterminé du passé, l'état du système solaire. Dirons-nous donc que Newton, lorsqu'il découvrit l'admirable principe qui porte son nom, faisait de la philosophie ? Je ne le pense pas. Mais Newton, ou tout au moins ses successeurs, ne se sont pas arrêtés là. Ils ont voulu rechercher la nature de l'attraction, et se sont demandé comment un corps pourrait agir à distance sur un autre corps. Ce problème a donné lieu, comme on sait, aux opinions les plus contradictoires. Certains affirment la possibilité de l'action à distance, d'autres la nient absolument. En fait, cependant, les choses se passent comme si l'action à distance existait : on reconnaît donc que le fait ne tranche pas la question, et la conséquence d'une solution négative serait simplement d'introduire dans l'espace quelque matière infiniment subtile, propre à sauvegarder la possibilité d'un contact. Au fond, le débat se réduit à ces termes : l'idée de l'action d'un corps sur un autre exclut-elle l'idée d'une distance entre les deux ? renferme-t-elle l'idée d'un espace réduit à zéro ? Tout le monde est d'accord que ce débat est d'ordre purement philosophique.

Pourquoi cela ? Parce que l'on est entré dans la sphère des concepts généraux et *a priori* que nous analysions tout à l'heure et qu'on examine dans quelle mesure deux ou plusieurs de ces concepts sont compatibles. Il n'est plus question de la loi *a posteriori* qui régit les corps célestes, ni des propriétés de ceux-ci, mais du concept général *d'action*, dont on tâche de discerner les éléments *a priori*.

Autre exemple. Les physiciens soutiennent que la lumière et les

couleurs sont produites par des ondulations très rapides de parcelles de matière infiniment petites. Objectivement la lumière ne serait donc qu'un mouvement local de petits corpuscules matériels. La différence des couleurs se réduirait à des différences quantitatives de ces mouvements, ou à des différences dans la forme des ondulations, de toute manière à une pure fonction de l'espace et du temps. Les philosophes qui voient dans les couleurs des *qualités* sensibles répugnent à cette explication. Remarquez que la théorie mathématique, basée sur les ondulations, rend compte de tous les phénomènes et a permis, dans certains cas, de produire des phénomènes inconnus auparavant. Le fait semble donc trancher la question en faveur des physiciens. Et pourtant les philosophes s'obstinent à leur demander comment de simples mouvements locaux, ou en d'autres termes de pures déterminations quantitatives peuvent donner naissance à des déterminations qualitatives. Comment la qualité peut-elle sortir de la quantité. Ici encore, tout le monde admet que la discussion est d'ordre philosophique.

Le motif en est évident. L'on est entré encore une fois dans le domaine des concepts *a priori*. On a cherché jusqu'à quel point l'idée de quantité et celle de qualité sont incompatibles, sans se préoccuper du semblant de raison que les faits donnent aux physiciens.

De même pour les questions psychologiques. Les études relatives à ces problèmes si importants se poursuivent actuellement de manières si diverses, en des domaines si variés, avec des méthodes si dissemblables qu'il est fort difficile de délimiter le champ de la philosophie et celui de la science. La psychiatrie, la psychologie des peuples (Völkerpsychologie), la psycho-physique, l'hypnologie, aussi bien que l'expérience interne et l'analyse psychologique, toutes ont pour objet les rapports du physique et du moral dans l'homme. A mon avis les disciplines que je viens d'énumérer ont uniquement pour but de constater, de comparer, de classer des faits. Je n'en excepte pas même l'analyse psychologique, qui se borne, en définitive, à rechercher, à décomposer et à grouper les manifestations internes dont les autres

disciplines nous révèlent le côté externe ou la relation avec les phénomènes psychiques. Où commence, où finit donc, en cette matière, la recherche philosophique ? A l'endroit précis où l'on abandonne la recherche exclusive du fait, même d'ordre très général, pour essayer de le subsumer sous une des catégories abstraites dont j'ai parlé plus haut. Si j'affirme que telles manifestations psychiques ne peuvent s'expliquer que par l'existence d'un agent, ou mieux d'une puissance indépendante de la matière, je cesse de faire de la science, je fais de la philosophie. Connaissant les caractères *a priori* qui distinguent l'acte d'une puissance spirituelle, et ceux qui dénotent une puissance matérielle, je tâche de reconnaître dans les manifestations psychiques, que je considère, les caractères de l'une ou de l'autre de ces puissances, et, la constatation faite, je traduis le résultat dans un raisonnement philosophique. Il en serait de même si je me demandais quelle est la nature de la substance spirituelle qui agit en nous, quel est son mode d'action, si elle suppose l'existence de facultés. Il en serait de même encore si j'essayais de concilier l'apparente contradiction qui unit en un seul être la matière et l'esprit. Nous retrouvons, au même point que dans les exemples précédents, la même limite entre la philosophie et la science.

Un dernier exemple. Je suppose que je recherche l'origine du monde, ou même d'une manière générale, l'origine de tous les êtres. Que peut-il y avoir de scientifique et de philosophique en cette étude? Certains savants croient pouvoir affirmer que l'univers a eu un commencement dans le temps, et cela par des raisons purement scientifiques, notamment par une déduction tirée de la loi d'entropie. Admettons — pour la commodité de notre raisonnement — que cette théorie soit fondée. Nous sommes arrivés à un point que la science ne peut dépasser sans tomber dans la philosophie. Car, pour aller plus loin, le savant doit pouvoir affirmer que les choses, qui ont un commencement dans le temps, tirent leur origine de quelque être de nature différente. Or, cette simple affirmation se base sur le concept *a priori* de l'être contingent et sur les relations *a priori* de l'être contingent avec l'être non contingent. La métaphysique démontre la

dépendance nécessaire qui lie ces deux êtres ; elle détermine leur concept exact, elle permet de subsumer sous l'idée d'être contingent tous les êtres que le savant affirme avoir commencé dans le temps. Au moment où se fait cette subsomption, le savant cesse d'être simplement savant et devient philosophe, peut-être sans le savoir.

Nous pensons avoir trouvé ainsi un *critérium* qui nous permet de distinguer les *principes généraux* qui sont objets de science, des principes généraux qui sont objets de philosophie. Ces derniers sont les principes abstraits que j'ai définis plus haut, c'est-à-dire au fond, les concepts qui naissent immédiatement de l'abstraction, et les concepts qui en dérivent. La philosophie a pour objet soit de présumer l'expérience à l'aide de ces concepts et des axiomes qui en découlent, soit de subsumer l'expérience sous quelqu'un de ces concepts primitifs ou dérivés. Tant que la philosophie ne s'occupe que de présumer l'expérience, — sans même supposer l'existence de quoi que ce soit, — elle s'appelle métaphysique générale, ontologie ou science générale des êtres par leurs principes *a priori*. Quand elle s'occupe de subsumer l'expérience, elle s'appelle, d'après les objets très généraux que seule elle étudie, cosmologie, psychologie, théodicée (1), morale ou logique.

Une seule matière philosophique ne rentre pas dans ce cadre, d'une manière absolue, c'est la théorie de la connaissance, ou mieux la critique de la connaissance. On est universellement d'accord pourtant pour la mettre au nombre des disciplines philosophiques, parce qu'elle est logiquement antérieure à toute autre science, même à la science des principes les plus généraux des êtres.

Au surplus, ce qu'il importe ici, c'est moins de justifier la division de la philosophie que son caractère propre. Il ne serait pas difficile de baser la division proposée sur la définition célèbre d'Aristote : *Principium est unde aliquid est, fit aut cognoscitur*. J'ai voulu, non pas

(1) A dire vrai, la théodicée devrait se scinder en deux parties : celle où l'on subsume l'expérience, celle où l'on étudie la nature de l'être divin. Il serait facile d'en donner la raison. Mais on ne saurait s'étendre sur ce point ici.

montrer en quoi diffèrent les branches diverses de la philosophie, mais en quoi la philosophie entière diffère de la science. Et pour tout résumer en une brève formule, je dirai : *les principes généraux dont s'occupe la philosophie sont les principes « a priori » en eux-mêmes et dans leur rapport avec l'expérience.*

* * *

Le terrain ainsi déblayé, passons à un second ordre d'idées et déterminons ce qu'il faut entendre par une histoire de la philosophie.

Autre chose est l'histoire des philosophes, autre chose l'histoire des philosophies, autre chose, enfin, l'histoire de la philosophie. Si vous possédez la biographie détaillée de tous les philosophes, vous connaissez l'histoire des philosophes. Si l'on vous expose exactement les différents systèmes qui ont vu le jour depuis l'origine du monde, dans leur ordre chronologique, vous arriverez à connaître l'histoire des philosophies. Le concept de l'histoire de *la* philosophie contient quelque chose de plus. Il affirme l'existence d'une philosophie par excellence, que l'on distingue des philosophies diverses. Il suppose un certain système immuable de conceptions philosophiques qui perdure à travers les vicissitudes de la pensée humaine, parce qu'il exprime seul l'immuable vérité. C'est en ce sens que Leibniz disait : *Est quaedam perennis philosophia.*

Comment, dès lors, concilier le concept de l'histoire et celui de la philosophie ? Celle-ci prétend à l'immutabilité. Celle-là exige le changement, la succession d'événements dans le temps. De là une apparente antinomie. Comment ce qui est immuable peut-il changer ?

On en aperçoit facilement la solution. En elle-même la philosophie n'a pas d'existence réelle. C'est un être de raison. Elle ne prend corps dans la réalité qu'en s'incarnant dans tel ou tel système. Loin de nous de prétendre que les systèmes successifs expriment des côtés divers de la même vérité, ou qu'ils soient cette vérité à différents moments de son devenir. C'est là la solution hégélienne de l'antinomie que nous avons posée : elle aboutit, en dernière analyse, à confondre la philo-

sophie avec les philosophies et à nier le caractère absolu des vérités philosophiques. Nous examinerons cette conception plus tard, en étudiant Hegel.

Ce qu'il faut admettre, c'est que l'on peut trouver dans chaque système une parcelle, si infime soit-elle, de la philosophie véritable, et que l'histoire de la philosophie consiste précisément à dégager ce minimum de philosophie des erreurs qui l'enveloppent. En d'autres termes, la connaissance que les hommes possèdent de la philosophie varie dans le temps et subit de nombreuses vicissitudes, et la tâche qui incombe à l'histoire de la philosophie, est de discerner quelle part de vérité les systèmes successifs ajoutent à ce corps de doctrines qui se complète et se perfectionne sans cesse. La philosophie est comme un trésor spirituel placé en dehors des atteintes des hommes. Les générations qui s'écoulent lui apportent chacune ses richesses, vraies ou fausses. A nous de choisir les pierreries dignes de figurer définitivement dans le patrimoine commun de l'humanité.

Mais alors, l'histoire de la philosophie n'est-elle donc pas autre chose que la critique des systèmes de philosophie par ordre chronologique ? En quoi diffère-t-elle de l'éclectisme de Victor Cousin ? Qu'est-il besoin d'en faire une science séparée et distincte de l'étude de la philosophie elle-même ?

C'est ici que le concept de l'histoire revendique ses droits.

La science de l'histoire n'est pas seulement une description chronologique d'événements successifs, elle est avant tout la connaissance des événements humains par leurs causes, comme toutes les sciences dignes de ce nom. Faire l'histoire de la philosophie, c'est plus que faire la description et la critique des systèmes philosophiques ; c'est tâcher de comprendre ces systèmes dans leurs causes, c'est indiquer la filiation des doctrines entre elles, leurs attaches avec le milieu dans lequel elles se produisirent, leurs germes dans l'esprit de ceux qui les créèrent. Nous allons nous efforcer d'exposer et de juger les systèmes en eux-mêmes, et surtout de montrer comment et pourquoi ils sont venus à l'existence, quelle série de circonstances ont présidé à leur éclosion, à leur développement, à leur mort, et quelle influence chacun

d'eux a exercée sur l'évolution ultérieure. La simple critique philosophique envisage les systèmes comme des unités discrètes et sans lien que l'on peut étudier à part, dans tel ordre arbitraire qui s'adapte au but immédiat qne l'on poursuit. L'histoire de la philosophie regarde le développement de la pensée humaine comme un tout continu dans lequel vient prendre place, à tel endroit déterminé du temps, chacune des doctrines qui se sont fait jour depuis l'aurore de la science. Sans doute, cette continuité n'implique pas le déterminisme : les hautes individualités qui dominent la philosophie ne sont pas les aveugles jouets des causes extérieures, elles se dérobent à leur action, et c'est en cela précisément que consiste leur originalité et leur grandeur. Mais elles subissent néanmoins, d'une manière indubitable, l'impulsion générale qui pousse leur époque et, comme on disait autrefois des astres, *astra inclinant, non necessitant*, on peut dire que les événements ne les nécessitent point, mais les inclinent et les dirigent.

On le voit : de même que l'histoire proprement dite étudie les événements et les actes humains dans leurs causes, et les apprécie au point de vue d'un certain idéal de moralité, de même l'histoire de la philosophie étudie les systèmes dans leurs causes et les apprécie au point de vue d'un certain idéal de vérité. Elle se rattache, par l'étude des causes, au flot toujours mobile des choses contingentes, et par la critique, aux normes immuables des choses absolues. Et pour tout résumer en une formule brève : l'histoire de la philosophie étudie les systèmes dans leurs rapports avec leurs causes et dans leurs rapports avec la vérité.

* * *

Il est utile d'examiner à présent, d'une manière générale, quelles sont les causes qui influent sur le développement de la philosophie, et de rechercher si quelque loi ne se fait point jour à la suite de cette étude.

Le développement historique de l'humanité présente toujours, nous l'avons remarqué plus haut, une certaine continuité. L'état antérieur détermine et conditionne, dans des limites plus ou moins

larges, l'état postérieur; l'action des causes se fait sentir d'une manière incessante, et chaque effet produit devient à son tour cause d'effets nouveaux. Il en est ainsi pour l'histoire générale. L'observateur, qui serait placé assez haut et doué d'un œil assez clairvoyant, pour apercevoir dans son ensemble et dans ses détails la situation d'un peuple, à tel moment précis, pourrait conjecturer avec une probabilité assez grande la situation nouvelle destinée à se réaliser peu après. Car, les faits de l'histoire sont eux-mêmes une des causes de l'histoire.

De même dans l'histoire de la philosophie : les systèmes philosophiques sont eux-mêmes une des causes des systèmes philosophiques ultérieurs.

Seulement, — et ceci établit une différence tranchée entre l'histoire générale et l'histoire de la philosophie, — tandis qu'une situation historique ne se rattache à la précédente que par des liens purement empiriques, un système de philosophie se rattache à celui qui le précède par des liens *a priori* et peut s'en déduire dans une certaine mesure.

Je m'explique. Qu'est-ce qu'une situation historique, ou, en d'autres termes, qu'est-ce qui constitue l'état d'un peuple à tel moment donné ? Ce sont d'abord certains éléments matériels : climat, situation géographique, culture, industrie, armée, flotte, richesses, moyens de communications. Mais c'est là le moins important. L'état d'un peuple dépend avant tout et surtout de l'état d'âme de chacun des individus qui le composent. Pour le déterminer complètement, il faudrait savoir à fond quelles sont les connaissances, les préjugés, les idées morales, les habitudes, les besoins, les intérêts de toutes et de chacune des molécules sociales. Je suppose par impossible qu'on parvienne à dresser ce bilan moral. Comment en déduire l'état nouveau qui va naître de la réaction de ces éléments si divers ? Il faudra évidemment, pour procéder avec certitude, déterminer comment chaque individu réagit, dans la situation donnée, contre les influences qui le sollicitent, ce qui suppose que l'on connaisse la loi empirique qui règle la manière d'agir de chaque individu. Il ne suffira pas de savoir qu'en général, dans tel cas, l'homme agit de telle ou telle

façon ; il faudra savoir, au contraire, comment chaque individu en particulier a l'habitude de se comporter. Et si l'on parvient à formuler ces mille petites lois empiriques, on ne sera encore guère avancé ; car le jeu subit et imprévu de la liberté de chaque individu peut bouleverser de fond en comble les prévisions que l'on se croyait autorisé à émettre. Mais enfin, je suppose encore que la liberté n'ait produit aucun dérangement dans les calculs de l'observateur, une chose reste toujours vraie : c'est que la situation nouvelle se déduit de l'ancienne, grâce à l'intervention d'une loi empirique : à savoir que, dans tel cas, les hommes agissent de telle manière. Ou en d'autres termes, la situation nouvelle ne sort pas de l'ancienne, comme une conclusion sort des prémisses, grâce aux principes *a priori* de la raison, mais comme un fait sort d'un autre fait, grâce à une loi spéciale qui les unit entre eux.

Supposons, au contraire, un système philosophique, comment se rattache-t-il au système philosophique qui le suit ? Un système philosophique est toujours un ensemble de vérités destinées à expliquer les choses. A ce titre, il doit remplir deux conditions essentielles : d'abord, ne pas renfermer de contradictions internes, et ensuite ne pas être en contradiction avec les choses qu'il a pour but d'expliquer. Tout système est donc fatalement soumis tôt ou tard à une double épreuve : on examine, suivant les règles *a priori* de la raison, s'il ne contient pas de déductions erronées ou de principes contradictoires ; on dissèque ses concepts fondamentaux pour voir s'ils reproduisent avec exactitude la réalité. Le résultat de cet examen conduit, comme nous l'avons dit, d'après des normes immuables, est un système nouveau dépouillé des contradictions et des inexactitudes du précédent. Le système nouveau sort de l'ancien d'après des lois *a priori* et non suivant des lois empiriques. C'est l'emploi plus ou moins rigoureux de la raison spéculative et non l'action variable et indéterminée des passions et de la liberté humaine, qui préside à sa naissance et à son développement.

Il ne faut, certes, rien outrer dans ces considérations. Il y a des lois *a priori* qui dominent les actions humaines ; il y a des causes

empiriques qui modifient chez les individus, même philosophes, le jeu régulier de la raison. Ce qui est certain, toutefois, c'est que l'élément *a priori* prédomine dans un cas, l'élément empirique dans l'autre. Il en résulte que l'influence causale des systèmes philosophiques les uns sur les autres, sans être plus réelle que l'influence causale des événements historiques, nous est plus facilement connue et se laisse déterminer avec une rigueur plus grande. Il en résulte également que l'histoire de la philosophie accorde une attention spéciale aux causes *pragmatiques*, c'est-à-dire précisément à cette prédétermination *a priori* d'un système par un autre. Il en résulte, enfin, qu'on peut formuler d'avance, quoique d'une manière très générale, la loi qui règle la transformation et le développement de l'histoire de la philosophie. On sait, au contraire, qu'une pareille entreprise échoue presque toujours lorsqu'on s'occupe de la philosophie de l'histoire.

Je tâcherai tout à l'heure de déterminer cette loi. Pour le moment, continuons l'examen des causes qui peuvent influer sur la naissance d'un système philosophique. Nous venons de parler des causes pragmatiques, c'est-à-dire de cette influence que les systèmes ont sur ceux qui les suivent ; nous avons encore à parler des causes d'ordre historique et des causes d'ordre individuel.

Les causes sociales ou spécialement historiques comprennent toutes les influences du climat, de l'époque, des événements, de la race, en un mot, des choses ambiantes. Certaines de ces influences sont très lointaines et très indirectes ; d'autres sont proches et immédiates. Vous savez qu'on les a classées et que notamment M. Taine les résume en ces trois termes : la race, le milieu et le moment historique. Examinons-les dans cet ordre sans vouloir pour cela admettre la théorie absolue du grand écrivain.

a) La race. Cette influence est si éloignée, surtout en matière de philosophie, qu'on peut presque la passer sous silence. Nous savons bien qu'un Sémite, par exemple, ne pense pas, ou plutôt n'imagine pas de la même manière qu'un Aryen. Les sensations subissent chez chacun d'eux une réaction particulière et ne sont pas associées entre elles dans un ordre identique. Voilà pourquoi la mythologie, la littéra-

ture, l'art prennent chez eux des formes diverses et révèlent les différences foncières du tempérament. Mais nous n'aurons pas à opposer les Sémites et les Aryens, nous aurons seulement à nous occuper des Européens, c'est-à-dire des Aryens et principalement des Français, des Allemands et des Anglais. Chacun se rend compte, d'une manière vague et peu facile à exprimer, de ce que chacune de ces nations a de particulier et chacun sent, avec plus ou moins de précision, les traits qui les distinguent et impriment à toutes les formes de leur activité intellectuelle une marque originale et tranchée. Vouloir aller plus loin, faire des catégories d'Anglais ou de Français, serait s'exposer à de certains mécomptes, car ces nations sont tellement unifiées par le croisement que les caractères ethnographiques plus spéciaux ne peuvent plus se découvrir et se déterminer.

Au surplus, nous nous contentons d'indiquer ici, sans y revenir plus tard, cette influence de la race. Ceux qui voudraient approfondir ce point délicat et intéressant, recourront aux ouvrages de Taine, d'Hennequin, de Guyau, etc. En matière philosophique surtout, à la différence des arts et de la littérature, on a le droit de dire que la part de la race passe par un minimum, car la pensée, le concept, qui fait le fond de tout système philosophique, ne subit pas, comme les sensations et les images, des variations d'après les peuples. L'essence des choses est forcément la même pour le Sémite, l'Aryen, le Gaulois ou le Germain.

b) Nous n'accorderons non plus qu'une importance minime au milieu physique, c'est-à-dire au climat et à la situation géographique. Sans doute ces deux éléments jouent un rôle dans la formation du caractère d'une nation, et ils agissent comme causes permanentes et éloignées dans toutes les manifestations de l'esprit national. Mais, pour les raisons que je viens d'indiquer, il y a un moment où leur action sur le développement de la philosophie est moindre qu'en toute autre matière et ne mérite pas un examen approfondi.

c) Le moment historique. Sur ce point de longs développements pourraient être faits et de nombreuses subdivisions pourraient être

indiquées. Ces mots : le moment historique comprennent en effet le vaste ensemble de circonstances et d'influences historiques qui ont amené l'état de civilisation d'un peuple à un moment donné, en somme, toute la série des faits historiques qui, depuis le commencement des temps, ont agi sur lui. Il y a chez Taine, dans la *Philosophie de l'Art*, une étude admirable sur la différence que présente à ce point de vue le monde antique et le monde issu du christianisme. Nous n'avons pas à refaire ce travail : notre tâche est restreinte et ne comprend qu'une portion minime de cette seconde grande période de l'histoire. Et dans ce domaine restreint nous ne devons faire état que de ces changements d'idées qui créent un milieu spirituel nouveau. Une guerre, l'avènement d'un monarque, une bataille navale, un changement de ministère, un traité de paix n'ont que peu d'action sur le développement philosophique et l'on en a cet exemple typique : Descartes, officier au service de l'Empereur, entre deux batailles, dans un quartier d'hiver, trouve la méthode qu'il cherchait depuis longtemps ; et cet autre : Hegel achevant de rédiger la *Phenomenologie des Geistes*, à Iéna, la veille de la célèbre bataille. Ce sont les événements qui se passent dans le royaume des idées, bien plus que ceux qui se passent dans le royaume des faits, qui ont une répercussion sur la philosophie. Et l'on peut diviser, à ce point de vue, le royaume des idées en trois grandes provinces :

1. D'abord les idées religieuses.
2. Ensuite les idées artistiques, littéraires et politiques.
3. Enfin les idées scientifiques.

Je me borne en ce moment à énumérer : les cas d'application que nous rencontrerons, nous serviront d'exemples. Et d'ailleurs, il ne faut pas une grande réflexion pour se rendre compte de l'influence de ces idées sur la philosophie. Pense-t-on aujourd'hui comme au moyen âge, comme avant la réforme ? Le protestantisme n'a-t-il pas amené une diversité d'opinions qui a envahi tous les domaines ? Nos grands états centralisés, notre gouvernement parlementaire ne donnent-ils pas de l'Etat et de ses fonctions une conception tout autre que la féodalité,

ou la monarchie absolue ? Cette idée plus complète de l'Etat n'amène-t-elle pas des problèmes nouveaux de morale et de droit naturel ? N'a-t-on pas pu dire que la poésie abstraite de Boileau et de Racine, la peinture abstraite de Poussin et de Lesueur, la philosophie abstraite de Descartes étaient les indices d'un même état d'esprit propre au XVIIe siècle ? Pour les sciences, la chose est plus évidente encore : il est certain que la philosophie est jusqu'à un certain point tributaire des sciences ; et par conséquent toute conception scientifique nouvelle aboutit à des questions nouvelles, ou plus approfondies, que les philosophes doivent se poser. Lorsque nous analyserons les causes qui ont amené l'abandon de la philosophie scolastique et l'éclosion de la philosophie moderne, nous aurons l'occasion de voir ces différentes forces agir devant nos yeux, et les points obscurs de cet exposé s'éclairciront d'eux-mêmes.

J'en viens enfin aux causes d'ordre individuel, et je range sous ce titre l'influence de la personne même du philosophe et des événements de sa vie sur le système qu'il conçoit. Ici l'analyse s'arrête : nous sommes devant une sorte de mystère, le mystère de l'individualité dont les anciens disaient : *omne individuum ineffabile.* Et c'est plutôt par un scrupule de méthode que dans l'espoir d'un éclaircissement que je signale ce point de vue. En effet, il est souvent plus facile d'expliquer le caractère individuel d'un philosophe par sa philosophie même, que de faire l'opération inverse. Et quant aux décisions secrètes qui ont dirigé la liberté du génie dans telles voies plutôt que dans telles autres, nous n'avons qu'à nous incliner devant elles, car nous ne saurions les scruter. Certes, des faits intimes ont parfois leur importance et nous n'aurons garde de les négliger. Ce que nous voulons affirmer ici surtout, en opposition avec l'école de Taine, c'est l'existence, dans la trame continue des enchaînements historiques, d'un point d'indétermination : la liberté de la personne humaine, dont le jeu ne saurait être prévu et qui peut donner au cours des événements une impulsion et une direction indépendante de tout ce qui a précédé.

*
* *

Examinons maintenant la question que nous avons réservée tantôt. Peut-on, d'une manière générale, tracer la loi suivant laquelle se développent les grands systèmes philosophiques ?

Voici, sur ce sujet, quelques données.

L'intelligence humaine n'est pas intuitive ; elle ne voit pas les choses d'un seul coup et par un seul acte ; elle n'arrive, au contraire, à les connaître que par des raisonnements nombreux et des jugements multiples, qu'elle tâche d'enchaîner les uns aux autres, soit qu'elle procède par déduction, soit qu'elle procède par induction. En un mot, elle est discursive. D'autre part, notre esprit tend à l'unité et s'efforce de ramener ses connaissances au plus petit nombre possible de principes, et de résumer, en quelques questions fondamentales, l'immense multitude de questions que nous pouvons nous poser sur l'univers et sur nous-mêmes. La philosophie se présente donc comme un gigantesque problème comprenant un nombre infini de variables, subordonnées à quelques variables indépendantes, ou comme un vaste système de problèmes spéciaux, dont la solution dépend de quelques problèmes très généraux. Or, la manière de concevoir ces problèmes fondamentaux et leur liaison avec les problèmes spéciaux, n'est pas la même chez tous les philosophes, à raison précisément de l'extrême complexité qui s'y révèle. Sans doute, les grandes questions philosophiques se représentent dans tous les systèmes : telles, l'existence de Dieu, la nature des corps et de l'âme, l'origine de l'univers. Mais tous les philosophes ne posent pas les grandes questions de la même manière et ne les subordonnent pas dans le même ordre. Ils ne choisissent pas tous, pour reprendre la comparaison de tout à l'heure, les mêmes variables indépendantes et ne font pas dépendre de celles-ci les mêmes variables dépendantes. On peut donc distinguer dans les conceptions philosophiques, trois choses : d'abord la manière dont le philosophe pose les questions fondamentales, ensuite, les réponses qu'il donne à ces questions fondamentales, enfin les déductions qu'il tire de ces prémisses et qui servent à résoudre les questions subordonnées — ou en d'autres termes, le problème posé, les principes qui servent à le résoudre, et les conséquences qu'on en tire.

Pour prendre un exemple concret qui éclaircira ces idées, voici à peu près comment Descartes se pose le problème de la philosophie. « Comment, en partant du doute, expliquer le monde, par voie de déduction et à l'aide d'idées claires et distinctes ? » Et voici quels sont les principes : l'existence de la conscience et de Dieu, le dualisme de deux substances opposées, la pensée qui s'identifie avec l'âme et l'étendue qui s'identifie avec la matière. Voici des conséquences : les animaux sont de pures machines, le monde n'est que la matière en mouvement, les qualités sensibles sont des vibrations de la matière.

Un système, une fois conçu doit être considéré comme un tout, comme une espèce d'organisme historique, qui va se développer suivant certaines lois, que nous allons maintenant examiner.

Il est rare qu'un philosophe, si grand soit-il, ait tiré de son système toutes les conclusions qu'il comporte. Aussi le premier soin de ses disciples immédiats, de son école dans le sens étroit, est-il de suppléer à cette insuffisance et de pousser le système à ses dernières limites. C'est ce qu'on peut appeler la période d'*achèvement*. C'est ainsi que la philosophie cartésienne a été achevée par les cartésiens français, belges et néerlandais qui ont immédiatement suivi Descartes : tels Reneri, Regius.

Mais, dans ce travail même, on arrive rapidement à apercevoir des contradictions entre les conséquences et les principes qui servent de prémisses. Nul système n'est à l'abri de pareilles critiques. Seulement dans l'enthousiasme que fait naître nécessairement toute rénovation de la philosophie, on n'a point l'idée de s'en prendre aux principes fondamentaux du système nouveau. Ceux-ci s'imposent aux contemporains sans conteste. On se borne donc à tâcher de rectifier le système en modifiant les conséquences de manière à les mettre d'accord avec les principes. Et de cette manière le système subit un premier changement notable et passe par une seconde période, la période de *développement*. L'école de Descartes peut nous en fournir un exemple. Descartes ne niait pas l'unité de l'homme ; il admettait l'union de l'âme et du corps et leurs réactions mutuelles. Comment concilier cela avec

le dualisme de deux substances conçues par lui comme opposées ? Comment la pensée peut-elle agir sur l'étendue ? Malebranche et Geulinx virent la difficulté et imaginèrent, pour la lever, l'occasionnalisme.

Désormais, toutes les conséquences sont tirées et mises d'accord avec les principes. La critique va continuer son œuvre et s'attaquer à ceux-ci mêmes. On va découvrir en eux des contradictions, ou bien l'on va trouver des contradictions entre eux-mêmes et le problème qu'ils doivent résoudre, et l'on s'efforcera de les modifier de manière à faire disparaître ces contradictions. Il va de soi que ces modifications peuvent être plus ou moins profondes et affecter des parties plus ou moins considérables du système. Cette période peut s'appeler période de *transformation*. Prenons toujours pour exemple la philosophie cartésienne. Spinoza aperçoit une contradiction entre la définition de la substance chez son maître et sa conception fondamentale du dualisme de Dieu et de la créature; il se rend compte de l'impossibilité d'expliquer l'homme par des idées claires et distinctes, à moins de renoncer au dualisme substantiel de l'âme et du corps. Certes, il conserve encore la conception dualiste de ces deux formes d'être, mais il en fait des attributs d'une substance unique, la substance divine, transformant ainsi d'une manière partielle, quoique profonde, les idées primordiales de Descartes. Leibniz, auquel répugnaient extrêmement les conséquences tirées par Spinoza, bouleversa les principes cartésiens d'une manière radicale et foncière, en abolissant le dualisme même des attributs, en faisant des substances des monades, différant par degrés continus, et en remplaçant par la vie intime de chaque parcelle de la nature le monde mort et mathématique créé par Descartes.

Enfin vient un moment où l'on s'en prend à la manière même dont le problème philosophique a été posé. On découvre des contradictions entre les choses mêmes qui doivent être expliquées et le problème que l'on s'est posé. On se rend compte de l'insuffisance de la méthode dont on a usé pour résoudre l'énigme et l'on entreprend d'adresser au sphinx une question nouvelle. On essaie de rebâtir sur des bases nouvelles, on tente une réforme de la philosophie, on commence une

époque nouvelle, on entre dans une période de *révolution* ou de rénovation philosophique. Telle fut la tâche que se donna Kant, lorsque, après avoir suivi pendant quelque temps les errements de Wolff, continuateur de Leibniz, il arriva à se persuader qu'il fallait faire subir à la philosophie un changement analogue à celui que Copernic fit subir à l'astronomie.

Ainsi donc,d'une manière générale,on peut distinguer, dans l'évolution historique d'une école, une période d'achèvement, une période de développement, une période de transformation et une période de révolution, coïncidant avec la naissance d'une école nouvelle.

Nous pouvons déterminer maintenant, très facilement, la méthode que nous entendons suivre. Pour chaque philosophe, nous étudierons d'abord les causes historiques et individuelles qui ont amené l'éclosion de son système. Nous exposerons ensuite ce système dans ses points neufs et originaux. Enfin nous en ferons la critique. Et par cette critique même nous préparerons l'examen du système qui a succédé, car cette critique nous permettra de découvrir les causes pragmatiques de l'évolution ultérieure.

* * *

Tels sont les principes qui nous dirigeront dans l'étude des philosophies modernes et qui nous permettront d'en faire une véritable histoire de la philosophie (1).

Seulement ces principes mêmes demeureraient inutiles et vains si nous n'apportions à cette étude certaines dispositions d'esprit que je résume en ces mots : *la bonne foi intellectuelle.*

Aucune qualité n'est plus rare, encore que tous s'imaginent la posséder, et peut-être parce que tous se l'imaginent. Nous attachons tant de prix à ce que nous pensons être le vrai, nous nous identifions tellement avec nos idées qu'il devient fort difficile de nous détacher de

(1) Ce paragraphe, ainsi que le chapitre suivant, ont paru en octobre 1894 dans la Revue Néo-Scolastique, sous le titre « Les caractères de la philosophie moderne ». L'ordre a été modifié et le texte de quelques alinéas remplacé par un texte nouveau. Nous reproduisons le texte primitif (N. D. L. R.).

nos préoccupations personnelles et de nous abstraire de nos opinions propres, lorsque nous avons à juger celles des autres, fussent-ils d'éminents penseurs et de célèbres philosophes. Il y a là, certes, un hommage indirect rendu à la puissance de la vérité, mais que souvent cet hommage est aveugle et maladroit ! Car, au fond, c'est moins à la vérité pure qu'à *notre vérité à nous* que s'adressent notre culte et notre admiration. D'autre part, nous sommes, à notre insu peut-être, tellement imbus de l'idée d'un progrès continu dans l'acquisition de la vérité, que nous regardons les systèmes qui nous ont précédés comme faux et inutiles, tout simplement parce qu'ils sont plus anciens que les nôtres. Vieilli et définitivement aboli sont presque toujours synonymes à nos yeux.

Je n'aurais garde de me faire l'apôtre du scepticisme : je veux montrer seulement que, comme toutes les vertus, la bonne foi intellectuelle n'est pas un don naturel et spontané, mais un trésor acquis au prix de l'effort de notre libre volonté. C'est chose facile de montrer les points faibles d'un système. C'est chose difficile de nous convaincre que nos systèmes ont peut-être aussi leurs points faibles et de ne pas en détourner les regards, lorsque nous analysons nos idées pour les comparer à celles d'autrui. Or, la recherche philosophique n'est pas une joute, un combat singulier où celui-là est proclamé vainqueur qui a le mieux paré les coups de ses adversaires. C'est une œuvre d'édification à laquelle chacun doit apporter sa pierre, quitte à l'abandonner sans regret si d'autres en ont apporté de plus solides et de mieux taillées. Armons-nous donc de l'humilité nécessaire pour reconnaître que nos pierres ne sont pas toujours et en tous cas les meilleures. A ce prix seulement notre critique sera sérieuse et définitive.

Mais il faut aller plus loin. Ce n'est pas assez de reconnaître avec une loyauté pleinement consciente la supériorité d'autrui. Il faut apporter la même loyauté dans l'examen des erreurs que nous ne manquerons pas de rencontrer ; il faut reconstituer et faire revivre les idées de nos prédécesseurs avec l'esprit qui les animait, il faut les rattacher entre elles dans l'ordre qu'ils suivaient eux-mêmes et ne pas

supposer *a priori*, puérilement et vainement, que leurs théories ne sont que des suites de paralogismes construits en dépit des règles de la logique et du bon sens élémentaire. De pareilles tentatives portent en elles-mêmes leur punition.

Disons-nous que les créateurs de théories originales sont toujours des esprits supérieurs à quelque point de vue, et que les hommes éminents qui s'appellent Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, Schopenhauer ne sont pas des écoliers inintelligents, encore qu'ils aient erré. Attribuons-leur quelques-unes des qualités que nous nous reconnaissons tous si volontiers : l'amour de la logique, la loyauté de l'esprit ; supposons chez eux quelque trace de ce bon sens et de ce sentiment du ridicule qu'on leur oppose si facilement ; persuadons-nous enfin que l'amour ardent et désintéressé de la vérité n'est pas notre apanage de droit divin et que, dans d'autres poitrines, des cœurs, meilleurs peut-être que les nôtres, ont battu avec la même ardeur et le même désintéressement.

Je ne demande à personne de pactiser avec l'erreur ou de la défendre : j'indique simplement la seule méthode qui conduise à la connaissance complète de la vérité philosophique et historique. Réduite à ses termes les plus simples, elle consiste en ceci : n'admettre point que des hommes supérieurs aient affirmé une chose même fausse, sans quelque raison d'apparence valable, chercher à réduire au minimum les contradictions et les sophismes que nous croirons découvrir dans le développement de leurs idées.

D'ailleurs, si nous aimons à découvrir les défaillances et les faiblesses, nous en rencontrerons assez sur notre chemin. Pour moi, c'est avec un sentiment de regret profond que je contemple cette longue série de systèmes, fruits de tant de travaux et de tant de recherches, témoignage de tant de finesse et de subtilité d'esprit, devenus aujourd'hui inutiles et stériles dans beaucoup de leurs parties. Et je pense avec tristesse à ce que fût devenue la Philosophie si, depuis Descartes, ces grandes intelligences avaient employé leur génie à creuser plus avant et plus profond le sillon qu'avait tracé le Moyen âge, à la suite d'Aristote. Ni l'ardeur, ni l'âpreté au travail, ni la péné-

tration, ni l'originalité, rien de tout cela ne leur a manqué. Un déplorable malentendu a détourné irrévocablement leurs yeux des voies anciennes. Ils ont voulu édifier à nouveau un édifice dont les fondements existaient déjà, dont l'ordonnance et la beauté leur était cachée par des végétations parasitaires, et, préoccupés de leurs recherches nouvelles, trop confiants dans leurs découvertes, ils ont perdu le sens de la tradition philosophique, et n'ont pas su examiner les vérités anciennes avec la bonne foi intellectuelle que je demande pour leurs propres idées.

II.

Les caractères distinctifs de la philosophie moderne.

Examinons maintenant quels sont les caractères distinctifs de la philosophie moderne.

Il ne faudrait pas prendre ces mots — est-il nécessaire de le remarquer ? — dans un sens absolu.

Le nombre des hypothèses et, par conséquent, des systèmes philosophiques n'est pas indéfini. D'autre part, la complexité des questions à résoudre est si grande, qu'aucun de ces systèmes n'a jamais pu s'imposer aux hommes avec une évidence et une autorité telles, que toutes les autres hypothèses fussent désormais exclues du champ d'investigation de l'intelligence. Il en résulte que, dans le cours de l'histoire, les conceptions mortes ressuscitent et reparaissent par une sorte de métempsycose idéale. Il en résulte aussi que chaque mouvement de la pensée ramène au jour un certain nombre de théories que l'on croyait oubliées à jamais. Il n'est rien de neuf sous le soleil, pas plus en philosophie qu'en toute autre matière, et l'on pourrait former avec ce que nous ont laissé les sages de la Grèce et de l'Inde une collection d'ancêtres philosophiques, pour chacun des systèmes éclos depuis trois siècles. Ainsi, ce qui différencie les époques est moins la diversité foncière des idées que la diversité des hommes qui les conçoivent et l'ordre dans lequel ils les conçoivent. C'est une opposition historique, autant qu'une opposition philosophique.

Il faut se garder ici de deux extrêmes, l'un, qui consiste à voir dans la philosophie nouvelle une création quasi miraculeuse, née au milieu des prodiges, sans relation et sans parenté avec ce qui l'a précédée et destinée à régir seule désormais les intelligences ; l'autre, qui consiste à lui refuser toute originalité et à la considérer comme une reproduction inexplicable d'erreurs anciennes, favorisée par une défaillance subite de l'humanité.

La vérité est que certains traits généraux sont communs à toutes les tentatives nouvelles et les séparent assez nettement de leurs précurseurs anciens. Ce ne sont, si l'on veut, que des tendances, des courants d'idées, des habitudes d'esprit. Il n'importe : ces faits ont leur logique, leur raison d'être ; ils sont caractéristiques et universels. Et cela suffit pour permettre à l'historien d'établir une ligne de démarcation et pour l'autoriser à commencer un chapitre nouveau de son histoire.

* * *

Quels sont donc ces caractères distinctifs ?

Le premier — celui-ci a été remarqué bien des fois — est la séparation de la philosophie et de la religion.

Saint Thomas et toute l'École avec lui avaient formulé d'une manière très claire les rapports de ces deux ordres de connaissances. Il donnait la primauté à la religion, tout en maintenant la distinction entre la théologie et la philosophie. Comme source de connaissance, la révélation nous enseigne des vérités surnaturelles dont elle seule est dépositaire, et des vérités naturelles, qui sont aussi du domaine de la philosophie. Comme sciences, la théologie et la philosophie ont des principes, des preuves, des méthodes qui leur sont propres ; elles forment deux genres différents. D'autre part, ces deux sources de connaissances ont leur unité en Dieu et ne peuvent se contredire. Dans la pratique, cette théorie donnait au philosophe un guide sûr et lui permettait de contrôler ses doctrines à la pierre de touche de la révélation.

Rien de semblable dans la philosophie moderne : le premier

triomphe qu'elle a fêté a été son affranchissement de la servitude théologique. Les sarcasmes et les plaisanteries sur le dicton célèbre : *philosophia theologiae ancilla* ont plu dès le commencement et tous les jours encore se répètent avec une conviction identique. La philosophie, dit-on, est devenue majeure et n'a plus besoin de tutelle : elle marche à l'aventure, risquant de se perdre, mais librement et sans entraves.

Cette opposition, d'ailleurs, a pris des formes diverses. A l'origine, c'était la théorie des deux vérités. On en peut voir un reflet chez Descartes, qui mettait à part les vérités religieuses pour douter de tout le reste. Plus tard, quand la discipline intellectuelle de l'Eglise se fut affaiblie, le sens ou le sentiment religieux servit de barrière aux philosophes ; mais, en fait, chacun d'eux plaçait cette barrière où il lui plaisait. Kant reléguait la religion dans la philosophie pratique, tout en niant ses fondements dans la raison pure. Et à lui se rattachent les théories contemporaines des néo-kantiens, de F. A. Lange et de quelques positivistes, qui ne donnent à la religion d'autre valeur que celle d'un poème subjectif : *subjektive Dichtung*. D'autres doctrines résolurent le problème d'une manière plus radicale en supprimant tout à fait la religion : tels les systèmes des matérialistes et de certains pessimistes comme Schopenhauer. D'autres, enfin, retournèrent la situation respective des deux disciplines au profit de la philosophie. Ici c'est la philosophie qui crée et régente la religion. Presque tous les systèmes idéalistes et panthéistes sont dans ce cas.

Bref — et ceci est le point commun de ces théories diverses — on refusa de reconnaître à la religion une autorité sur la philosophie, pour lui refuser peu à peu toute autorité quelconque.

* * *

Il va sans dire que cet esprit d'indépendance ne se restreignit pas à la religion. Il s'attaqua également à la tradition philosophique et s'émancipa vite de toute tutelle. Descartes conçut le projet hardi de recommencer l'histoire de la pensée et de rebâtir à lui seul la philo-

sophie, en se passant de tout ce qui avait été fait avant lui. Ses imitateurs furent légion, parce que l'esprit du temps conspirait en ce sens. On ne saurait refuser, certes, au philosophe le droit de scruter avec sa raison propre les bases mêmes de ses connaissances, et je ne pense pas qu'un maître du moyen âge eût refusé ce droit au moindre de ses disciples. Ce qui est neuf, c'est la défiance des philosophes modernes à l'égard des anciens et la confiance superbe qu'ils ont en leurs forces personnelles. De là plusieurs conséquences : *Chacun reconstruit la philosophie sur d'autres bases, car on ne croit qu'à son sentiment et l'on croit facilement à l'erreur d'autrui. Chacun construit un système complet, car la philosophie est une et ne saurait être appuyée sur les idées d'autrui en aucune de ses parties.* Enfin, *chacun pousse ses idées jusqu'aux déductions extrêmes, car on tient pour vrais absolument les principes que l'on a trouvés soi-même et pour nuls ceux qu'affirment les autres.*

Les exemples de ces tendances sont nombreux. Voici Descartes qui, de son propre aveu, laisse de côté tout ce que les autres hommes ont pensé avant lui et cherche dans sa propre conscience, avec ses lumières personnelles, la base de la philosophie. Son système embrasse une théodicée, une morale, une philosophie de la nature, une psychologie dont les principes dominants, c'est-à-dire le mécanisme et le dualisme absolu, sont aux antipodes de la philosophie du moyen âge. Conséquent jusqu'à l'extrême, il refuse aux animaux tout principe de vie spécial pour en faire de purs automates, et l'on connaît le mot d'un de ses sectateurs qui, donnant un coup de pied à une chienne pleine, répondit aux reproches qui lui étaient faits : « Quoi donc ? les animaux ne sentent rien ».

Spinoza s'empare d'une idée de Descartes, la développe à sa manière et en tire un système de panthéisme où Dieu se manifeste dans le monde par deux attributs irréductibles entre eux, l'esprit et la matière.

Leibniz est peut-être le seul qui ait attaché du prix à la tradition philosophique. Aussi cherche-t-il moins à élaborer un tableau général de l'univers qu'à perfectionner, dans certaines de leurs parties, les

idées et les théories antérieures. Mais ses disciples ne l'imitèrent point et Wolff, plus entreprenant, plus imbu de la tendance moderne, fit de la monadologie un système coordonné et dogmatique, qui enthousiasma les contemporains à un point qui nous stupéfie.

Kant espère devenir le Copernic de la pensée. Métaphysique, morale, théodicée, esthétique sont transformées une fois de plus. Et après lui, Fichte, Schelling, Hegel bâtissent ces gigantesques édifices qui sont restés les types caractéristiques des grandes conceptions *a priori* sur l'homme et sur les choses, éblouissantes comme un feu d'artifice, attachantes comme un poème, fragiles comme un château de cartes. A peine élevées, elles s'écroulaient pour être réédifiées aussitôt après par quelque disciple entreprenant.

Et, dans l'ombre, se faisaient entendre les ricanements et les sarcasmes de Schopenhauer, inconnu, humilié de son obscurité et plein de mépris pour les philosophes officiels. Or, rapprochement étrange, le système de ce terrible railleur est, lui aussi, comme tous les systèmes contemporains, une grande synthèse subjective, fondée sur une idée originale, poussée à son tour jusqu'aux limites extrêmes. Nous pouvons en dire autant de la *Philosophie de l'Inconscient* de E. von Hartmann, et de tant d'autres œuvres moins célèbres qui encombrent les bibliothèques et naissent encore tous les jours avec une extraordinaire fécondité.

Il en est résulté un état d'esprit assez particulier et qui est, je pense, unique dans l'histoire. *La philosophie a cessé d'être une œuvre de vérité pour devenir surtout une œuvre d'imagination.* Ce qu'y cherchent les contemporains, c'est moins une explication réelle des choses qu'une épopée intellectuelle, une sorte de drame de l'esprit, un *poème subjectif.* On a relégué la philosophie dans le domaine où l'on avait relégué déjà la religion, et l'on a chargé la science de remplir la tâche qu'elle remplissait autrefois. La perspicacité du philosophe, sa subtilité, son aptitude à construire de vastes ensembles, voilà les qualités que l'on apprécie chez un fondateur de système. Quant au système lui-même, il n'est guère qu'un accessoire, un bibelot, bon à mettre dans une collection de curiosités, à côté « d'une idée platonicienne bien conservée

et d'un bel exemplaire d'une entéléchie d'Aristote », pour rappeler un mot de Lotze. En d'autres termes, la philosophie a perdu son caractère scientifique pour revêtir un caractère esthétique.

* * *

En même temps, — par un retour assez singulier, — la philosophie naturelle se modelait de plus en plus sur la science, jusqu'à se confondre avec elle. De là cette explication du monde, aujourd'hui dominante, par le mécanisme, c'est-à-dire par le mouvement de la matière dans l'espace, avec exclusion de toute finalité immanente.

Le moyen âge concevait les corps naturels élémentaires ou mixtes, comme constitués à l'état de substances distinctes par la matière et la forme. Tout corps avait une nature propre, c'est-à-dire un principe essentiel et particulier d'activité. Celui-ci se résolvait en puissances réelles, actives ou passives, sources d'activités ou de passivités réellement distinctes de la nature et spécifiées par leur objet. La nature de l'être était la direction unique qui donnait à cet être son unité et sa finalité et le faisait coopérer, avec une force immanente, à la finalité générale de l'univers. Chaque être était lui-même un principe agissant, dont le mouvement local n'était qu'une des manifestations, mais qui en comportait bien d'autres, réunies sous le nom de transformations, c'est-à-dire de modifications qualitatives. Le monde n'était pas un atelier ténébreux, silencieux et glacial où des monades identiques s'éparpillent en fusées incessantes et toujours répétées. On admettait une pluralité de changements, une pluralité de qualités réelles. Et notamment les qualités sensibles étaient considérées comme ayant une existence objective indépendamment de la sensibilité de l'homme ou des animaux.

Nous aurons à examiner quelles causes amenèrent le revirement soudain des idées à ce point de vue. Ce qui est certain, c'est que, dès l'aurore de la philosophie nouvelle, la conception antique fut ruinée de fond en comble. Descartes — et à sa suite presque tous les modernes — n'admit plus l'objectivité des qualités sensibles et les remplaça par

de pures vibrations d'éléments semblables entre eux, qui font naître en nous des apparences diverses. Il supprima de même toutes les qualités réelles que l'on reconnaissait aux corps naturels, tous les principes internes d'activité dont on les douait et, finalement, attribua au mouvement local de particules, identiques entre elles, les transformations que nous voyons s'accomplir sous nos yeux. Du coup, la finalité immanente des êtres disparaissait pour faire place à une finalité purement extérieure ou transcendante. D'ailleurs la finalité de la nature ne préoccupa guère les novateurs. Ce qu'ils cherchaient avant tout, c'était *l'explication du comment des choses par un mécanisme matériel et non pas l'explication du pourquoi des choses par un principe philosophique.* En même temps disparaissait la différence substantielle des corps naturels pour faire place à une composition dans laquelle variaient seuls des éléments quantitatifs. Ces éléments quantitatifs se prêtaient admirablement au calcul, et les lois du mouvement local jointes à celui-ci permettaient de déduire d'une manière presque automatique des conséquences fort éloignées. La conception nouvelle emprunta une partie de son prodigieux succès et l'autorité dont elle jouit encore, aux merveilleux progrès de la mécanique analytique et du calcul infinitésimal, et on lui attribua l'exactitude et la rigueur des mathématiques pures.

A cet égard, l'opposition est complète et bien que des voix autorisées aient fait ressortir parfois combien cette méthode est trompeuse, bien que des physiciens éminents commencent à s'apercevoir de son imperfection, le mécanisme domine encore les doctrines contemporaines et regarde les prétendues qualités occultes et les causes finales des anciens comme des hypothèses indignes d'examen.

* * *

Cette idée du mécanisme de l'univers devait fatalement engendrer l'idée d'une évolution continue du monde.

Il ne s'agit pas ici de l'évolution darwinienne ou spencérienne, mais de cette idée générale que tout se fait par des changements infiniment petits et qu'ainsi les choses se transforment l'une dans l'autre

sans l'intervention d'un principe de différenciation autre que ces modications infinitésimales.

L'idée de la continuité a été introduite dans la philosophie par Leibniz, qui l'avait appliquée avec génie en inventant le calcul différentiel. C'est à cette idée, notamment, que se rattache le concept, nouveau en psychologie, des perceptions subconscientes ou inconscientes. Les monades forment, elles aussi, une série continue et infinie dont chaque terme ne diffère du précédent et du suivant que d'une façon évanouissante. Seulement, dans la conception de Leibniz, chaque monade formait une espèce à part, totalement différente des autres monades, indépendante et intransformable. Supposez maintenant comme établi que les qualités sensibles doivent uniquement leur origine à des états vibratoires dont la rapidité, l'amplitude ou la forme seules sont distinctes. Supposez que les corps matériels ne sont que des agrégats de corpuscules disposés d'une manière variable dans l'espace ; joignez à cette idée celle de la continuité, et vous en arriverez à concevoir le monde comme un vaste écoulement de formes passagères, insensiblement transformées depuis le passé et se transformant insensiblement dans le présent.

Ces idées se retrouvent dans la plupart des systèmes contemporains, avec des modifications plus ou moins sensibles. L'univers est conçu comme un absolu qui se développe dans le temps et l'espace, que cet absolu soit d'ailleurs une pure idée, comme chez presque tous les panthéistes, une volonté comme chez Schopenhauer, ou bien la matière comme chez les matérialistes. Encore une fois, c'est là une tendance générale, non pas un trait universel. Certains systèmes repoussent cette conception : au fond, elle constitue le type, le modèle d'après lequel se sont établies les grandes constructions synthétiques de la période nouvelle.

* * *

Il est encore un trait que nous devons faire ressortir : c'est la prédominance des recherches sur l'origine de la connaissance, ou mieux l'importance que la philosophie moderne accorde à la critique de la connaissance.

On s'explique facilement d'où ce besoin est né. Il paraît difficile d'admettre que l'esprit humain ait erré jusqu'à l'avènement des idées nouvelles. Et pourtant il faut donner une raison de cet aveuglement. Le plus simple est d'imaginer que les anciens n'ont pas examiné avec soin les bases mêmes de la connaissance, et qu'ils en ont méconnu les limites. Comment pouvait-on affirmer comme certaines des choses que nous considérons comme fausses, si ce n'est parce que l'on a manqué de méthode et qu'on n'a pas reconnu le vrai critérium et les vraies conditions de la certitude ? Aussi toute période marquante de la philosophie nouvelle commence-t-elle par une revision de la faculté de connaître. C'est ainsi que Descartes entreprit de résoudre, à l'aide du doute, la question qui le tourmentait, en présence des incohérences de la scolastique du XVII[e] siècle. C'est ainsi que Kant reprit le même problème, lorsque le mouvement d'idées issu de la philosophie cartésienne eut abouti, en la personne de Wolff, à un dogmatisme qu'il jugeait dangereux. Ainsi encore les déceptions qui naquirent à la suite de la chute des grands systèmes idéalistes, ramenèrent les esprits aux principes de Kant combinés avec les découvertes récentes de la physiologie et de la psychophysique.

Cette évolution quasi circulaire est des plus curieuses et tout à fait propre à la philosophie nouvelle. Le moyen âge n'a pas ignoré les investigations de ce genre et la querelle des Réalistes et des Nominalistes demeure un épisode marquant de son histoire. La philosophie grecque — témoins Aristote et Platon — s'était préoccupée en ses plus beaux jours de ces mêmes recherches. Ce qui est particulier à notre époque, c'est qu'elle parcourt une espèce de cycle fermé. Il trouve son point de départ dans une critique de la connaissance, et son point d'achèvement dans une métaphysique dogmatique fondée sur cette critique. Puis le cycle recommence, une nouvelle critique de la connaissance paraît nécessaire et le dogmatisme reparaît à sa suite, pour céder la place encore une fois à une critique plus récente (1).

(1) Ici se terminent les fragments publiés (N. D. L. R.).

III.

Les causes de la philosophie moderne.

Tels sont les caractères de la philosophie moderne, les traits qui la distinguent de celle du moyen âge. On le voit, c'est une opposition complète, un contraste marqué qui se révèle ; ce sont deux mondes qui paraissent n'avoir de commun que la nature même des problèmes que toute philosophie doit tâcher de résoudre.

Fidèles à la méthode que nous avons indiquée, nous devons tâcher maintenant de nous faire une idée des causes qui ont amené cette transformation si profonde, et rechercher les mobiles, évidents ou cachés, généraux ou particuliers, qui ont poussé les hommes à penser d'une manière si nouvelle. Comme chaque système spécial de philosophie, la philosophie moderne tout entière se rattache à l'évolution historique ; elle plonge ses racines dans le sol que celle-ci lui a préparé, elle respire l'air du milieu ambiant. Et cette dépendance est d'autant plus intime que nous avons affaire à un mouvement très général des esprits sur lequel la liberté humaine et le caractère individuel ont peu de prise, et non pas à une conception déterminée, issue du cerveau de tel philosophe, avec l'arbitraire et l'imprévu qui sont propres aux créations de l'homme.

C'est dire aussi que, parmi les causes dont nous avons à parler, certaines sont d'ordre très général et font sentir leur action sur tous les domaines dans lesquels se meut l'activité humaine, poésie, art, science, idées religieuses.

A proprement parler, c'est donc le monde nouveau, appelé Renaissance, que nous devons étudier dans ses causes principales et caractéristiques. Nous indiquerons ensuite les raisons qui ont guidé, au sein de cette transformation universelle, l'évolution particulière de la philosophie.

Ce qui différencie surtout la Renaissance du Moyen Age, c'est d'une part, l'apparition des nationalités, d'autre part, le développement

de l'individualisme, ou, d'une manière plus générale, la prédominance de l'individualité politique ou personnelle.

Sous les diversités de toute nature qui frappent au premier coup d'œil, le Moyen Age cachait une unité profonde et très réelle. A peine établis dans leurs nouveaux sièges, les peuples germaniques devenus maîtres de l'Europe, s'étaient convertis au christianisme, et réunis, sous le sceptre de Charlemagne, avaient cherché dans l'Eglise une éducatrice et un guide. Ainsi naquit et se développa la conception du Saint-Empire. Le pape et l'empereur, «ces deux moitiés de Dieu», comme dit Victor Hugo, se partageaient l'autorité spirituelle et temporelle et dirigeaient, de commun accord, la chrétienté vers ses fins. Mais ce majestueux édifice ne put résister aux coups toujours plus forts qui ne cessèrent de le frapper. Peu à peu, la vie commune, l'action commune, la différence des climats, des habitudes et mille autres causes, firent naître des dissemblances profondes entre les différents peuples qu'avait réunis la république chrétienne, et du même coup la conscience nationale commença à s'éveiller. Ces dissemblances et cette unité s'accentuèrent au contact occasionné par les Croisades, expression souveraine de l'idéal politique du Moyen Age. Les luttes qui s'engagèrent bientôt donnèrent au sentiment national sa forme définitive. Certes cet éveil ne se fit pas partout au même moment. Mais on peut dire que la guerre de Cent ans, l'expulsion des Arabes, les expéditions allemandes et françaises en Italie, l'effondrement du système féodal, créèrent à tout jamais en Europe des individualités distinctes, qui commencèrent dès lors à réaliser leurs aspirations propres et à vivre d'une vie indépendante. En même temps, le pouvoir civil s'affirmait avec plus d'énergie ; les luttes du sacerdoce et de l'empire, les formules théoriques des grands théologiens du XIIIe siècle, avaient déterminé avec plus de précision les domaines respectifs des deux pouvoirs. Le droit romain développa à outrance l'idée de la suprématie royale. Un moment vint où le lien qui rattachait à Rome les nations chrétiennes cessa d'être un lien de droit public, pour devenir une obligation d'ordre purement religieux. Ainsi s'affaiblit peu à peu l'action de l'Eglise dans

la chose publique ; et l'on commença à concevoir et à souhaiter une complète indifférence entre la religion et l'État.

Avec ce changement coïncide le développement des communes et des institutions communales, l'accroissement continu du commerce et de la richesse publique. Un groupement urbain a forcément d'autres besoins, d'autres chefs, d'autres institutions que les groupements campagnards disséminés dans le plat pays.

De cette nécessité naquirent les communes ; une fois celles-ci constituées, l'affaiblissement continu de la féodalité, et l'accroissement constant de leur force propre, marchèrent de pair. Commerçantes et industrielles, elles profitèrent habilement de toutes les occasions de s'enrichir et d'étendre leur action. Les Croisades leur ouvrent des débouchés nouveaux ; la sécurité grandissante leur permet des opérations plus vastes. A partir du XIIIe siècle, dans le nord de l'Europe, un siècle plus tôt en Italie, elles deviennent des puissances politiques avec qui il faut compter. Et voici ce qui doit nous intéresser particulièrement : dans le sein de ces vastes cités, une classe nouvelle de personnes s'est formée. La nécessité de pourvoir aux fonctions judiciaires et administratives, la pratique du commerce, le bien-être assuré d'une manière continue, le patronage des riches ont créé une classe moyenne, indépendante, instruite, ou tout au moins désireuse d'acquérir de l'instruction, capable de subvenir, par la fortune acquise et non plus par le travail de ses mains, aux besoins matériels. Aussi, de toutes parts se créent des Universités nouvelles, des écoles. Une science laïque, ou plutôt des savants laïques font leur apparition. En même temps, la complication grandissante des rouages gouvernementaux exige la formation d'un nombre toujours plus considérable de scribes, de conseillers, de magistrats.

Le contraste avec le Moyen Age est complet : la richesse n'est plus l'apanage des seigneurs, l'instruction n'est plus celui des prêtres et des moines. L'Eglise a presque achevé la grande œuvre de l'éducation de l'Europe. Ce n'est plus Duns Scot, ou saint Anselme, saint Thomas ou Albert le Grand, Roger Bacon, saint Bonaventure, Fra Angelico, tous moines, c'est Dante, Boccace, Pétrarque, Bacon de Verulam,

Galilée, Kepler, Erasme, plus tard Descartes, Leibnitz, tous laïques, qui sont les grands noms de la période nouvelle.

Vienne l'invention de l'imprimerie, qui permette à tous d'acquérir les instruments nécessaires de la science, et la révolution sera complète.

Ce n'est pas tout : dans cette couche nouvelle d'hommes qui montent sur la scène de l'histoire,se font jour des différences profondes. Conséquence inéluctable de l'instruction et de la liberté politique naissantes, chaque individu réagit à sa manière et avec plus d'indépendance contre les influences qu'il subit. Les partis, qui divisent les communes, les luttes, qui résultent du *selfgovernment*, les querelles d'école, les polémiques littéraires agissent dans le même sens : l'individualité de chacun se manifeste avec plus d'énergie ; les opinions toutes faites sont passées au crible, l'autorité ne paraît plus un motif suffisant de créance ; on veut juger de tout par soi-même et décider d'après ses convictions personnelles.

« Le résultat total de cette évolution, a fort bien dit Burckhardt, consiste en ce qu'à côté de l'Eglise, qui jusqu'alors et pour peu de temps encore maintenait ensemble l'Occident, se forme un milieu spirituel nouveau, qui a sa source en Italie, s'étend de plus en plus et devient l'atmosphère vitale de tous les Européens d'éducation supérieure ».

Les tendances nouvelles que nous venons de décrire trouvèrent un aliment approprié à leurs besoins dans l'étude de l'antiquité, qui se révéla, à ce moment, pour la première fois aux yeux des modernes dans sa beauté et son ingénuité premières. Ce n'est pas, comme on l'a dit fort justement (1), la prise de Constantinople par les Turcs, et la fuite en Italie des savants grecs qui détermina ce mouvement des esprits. On serait allé chercher les Muses antiques pour les amener en Italie, si elles n'avaient pas été obligées de s'y réfugier. L'enthousiasme pour les lettres latines et grecques atteignit des proportions étonnantes. Qui ne connaît l'Académie de Florence, les bibliothèques formées par Laurent de Médicis, Nicolas V, le cardinal Bessarion ? Qui n'a entendu

(1) Windelband, *G. der n. Ph.*, I, pp. 8-9.

parler de l'admiration des Raphaël, des Michel-Ange, des Vinci pour les productions du génie grec? Georges de Trébizonde, Théodore Gaza, Argyropoulos, Demetrius Chalcondyle, enseignaient la langue d'Homère et apprenaient à connaître Platon et Aristote, dans leur texte, non plus dans des traductions de seconde ou de troisième main. Aussi la philosophie grecque compta-t-elle bientôt des partisans. Il y eut des néo-platoniciens, comme Marcile Ficin (1433-1499), des aristotéliciens, comme Vernias (1471-1499), Achillinus (averroïstes) et Pomponazzi (1462-1524) (alexandriste), des Epicuriens comme Gassendi (1562-1655) et, conséquence naturelle, des sceptiques, comme Pierre Charron et Montaigne.

Ainsi la marche naturelle des choses avait amené une orientation nouvelle de la philosophie. Je dis une orientation et non une philosophie nouvelle, car les essais que nous venons de signaler s'en tiennent encore aux conceptions anciennes. Les causes de la révolution philosophique, de la rupture définitive avec le passé tout entier, sont plutôt d'ordre philosophique et scientifique. Sans doute, elles n'eussent point suffi à elles seules à amener l'ère nouvelle, elles eurent besoin du concours des causes générales : mais elles donnèrent à l'évolution normale de la philosophie, qui suivait la voie régulière tracée par la Renaissance, une direction singulière et inattendue.

* * *

Nous passons donc à l'examen de ces causes spéciales d'ordre philosophique et scientifique.

Il faut que je signale tout d'abord un fait remarquable et peut-être trop peu remarqué. La philosophie du moyen âge dans ses derniers représentants et notamment dans Duns Scot et Occam contenait les germes des systèmes purement rationalistes de l'époque moderne. A Dieu ne plaise que je jette un blâme sur le premier de ces hommes éminents ! C'était, certes, un fils soumis de l'Eglise et un extraordinaire esprit ; je ne pense pas que ses doctrines soient jamais sorties des bornes de l'orthodoxie. Seulement elles étaient à l'extrême limite de

celle-ci : un pas de plus, on se trouvait en dehors de l'enseignement catholique. Qu'arriva-t-il ? Le relâchement de l'action religieuse sur les âmes, et les exagérations du jugement individuel amenèrent par une pente insensible, les hommes nouveaux à faire ce pas en avant et à accepter des doctrines hétérodoxes, sans qu'ils s'aperçussent qu'ils avaient franchi le point qui sépare la vérité de l'erreur. En d'autres termes, le divorce de la philosophie et de la religion ne fut pas un coup de force, brusque et inattendu : il fallut parcourir plus d'une étape avant qu'on en conçût la possibilité. La philosophie scolastique, à son déclin, avait elle-même parcouru plusieurs de ces étapes. Elle s'arrêta à temps. D'autres ne le surent point.

Saint Thomas avait déterminé avec précision les rapports mutuels de la philosophie et de la théologie, sans sacrifier l'une à l'autre. Pour lui, les deux disciplines se complètent et se prêtent un concours réciproque. Chez Duns Scot, une légère nuance d'opposition se fait jour : le champ de la théologie s'élargit au détriment de la philosophie. Plusieurs choses, notamment le commencement du monde dans le temps, — et en ceci il ne fait que suivre saint Thomas, — et l'immortalité de l'âme, lui paraissent tenir leur certitude de la seule révélation ; philosophiquement leur certitude n'apparaît pas. Occam va plus loin : il n'admet pas la force probante des arguments rationnels qui prouvent l'existence de Dieu. Ainsi se forme la *théorie des deux vérités :* une chose peut être théologiquement certaine, philosophiquement non certaine. Quoi de plus naturel que de s'en tenir alors à l'incertitude philosophique et de rejeter la certitude théologique. Car cet ébranlement de la philosophie se répercute immédiatement dans tout l'édifice théologique, appuyé sur la philosophie rationnelle comme sur sa base ?

En psychologie, Occam séparait réellement dans l'âme les facultés intellectuelles des facultés sensitives ; abolissant la *species intelligibilis*, il faisait de la connaissance non une reproduction, mais un simple signe des choses. Du même coup, l'analogie du signe et de la chose signifiée était mise en question, et la porte était ouverte à l'idéalisme.

En morale, la théorie de la primauté de la volonté montrait le chemin à l'autonomie de la volonté. Si, comme le disait Pierre d'Ailly, le bien est bien uniquement parce que Dieu l'ordonne et le veut, si, d'autre part, comme le dit Occam, l'existence de Dieu n'est pas philosophiquement démontrable, pourquoi la volonté autonome ne déterminerait-elle pas seule les objets bons et les objets mauvais ?

Je ne dis pas que ces doctrines modernes sont la suite logique des doctrines anciennes, je dis seulement qu'elles ont été préparées par celles-ci, qu'elles en sont la suite historique, et qu'elles en sont sorties par une évolution continue.

* * *

Mais, voici venir, à côté de cette continuité, la cause qui a amené l'abandon complet des théories de l'école, et qui a poussé les esprits, ainsi préparés aux idées nouvelles, à s'éloigner de plus en plus des enseignements d'autrefois. *La physique du moyen âge, avant tout téléologique et donnée comme une conséquence nécessaire de la métaphysique, vint à s'écrouler subitement, et elle entraîna dans sa chute la métaphysique à laquelle on l'avait liée avec plus d'ingéniosité que de prudence.*

Il faut que j'insiste sur ce point et que je décrive avec quelque détail la conception du monde en vigueur à cette époque. Seul, un tel exposé nous permet de mesurer la distance qui sépare la science d'autrefois et la science d'aujourd'hui, et nous fait sonder l'abîme qui se creusa entre la philosophie ancienne et la philosophie moderne.

Quoi qu'on puisse penser de la science et de la philosophie des siècles chrétiens, une chose est certaine : ces âges possédaient une synthèse grandiose de toutes les connaissances, et l'esprit humain se complaisait dans l'unité avec un tel amour qu'il ne songeait qu'à admirer sans arrière-pensée. Lisez la Divine Comédie, cet admirable et poétique résumé du moyen âge tout entier, et dites-moi si les hommes élevés dans cette atmosphère morale et intellectuelle pouvaient désirer autre chose que d'aller continuer dans un autre monde la contemplation commencée ici-bas. Le dernier terme de la science humaine paraissait

atteint : toute chose avait son explication. Dans la vaste épopée, on ne voyait pas de décevantes chimères, nées de l'inspiration d'un voyant exalté, imposées à l'imagination par la toute-puissance de la poésie, c'était la vérité même qui dictait les vers de Dante et qui se parait, aux feux de son génie, d'un rayon d'immortelle beauté.

Physique, ontologie, astronomie, morale, esthétique, rien n'était arbitraire et sans raison ; chaque être avait sa place marquée, pour des motifs logiquement déduits et rattachés à quelques principes très généraux.

Tout se tenait dans ce système. La terre, lieu de la Rédemption, était le centre du monde. Jérusalem, théâtre des miracles évangéliques, était l'ombilic de la terre. Les savants ajoutaient que la terre est nécessairement le centre du monde, puisque tous les corps graves tendent vers elle et tombent à sa surface. La même raison leur permettait de démontrer qu'elle est sphérique et immobile.

La mécanique céleste, la théorie des mouvements qu'on remarque dans l'univers, l'astronomie physique reposaient sur quelques théorèmes métaphysiques, établis par Aristote et acceptés par toute l'Ecole.

Tout corps naturel, disait-on, possède la faculté de se mouvoir localement : car la *nature* est le principe du mouvement, et le premier de tous les mouvements est le mouvement local. D'autre part, comme l'acte se proportionne à l'être qu'il perfectionne, les mouvements locaux simples doivent appartenir aux corps simples, les mouvements composés aux corps composés. Reste à déterminer le nombre de mouvements simples et nous saurons combien il existe de corps simples au point de vue du mouvement local. Or il n'existe que deux mouvements simples, le mouvement circulaire et le rectiligne, parce qu'il n'y a que deux grandeurs simples, le cercle et la ligne droite. Toutes les autres grandeurs géométriques sont composées, telles l'ellipse, la parabole.

Seulement le mouvement rectiligne se subdivise, suivant qu'il se dirige vers le centre du monde ou qu'il part de ce centre. Le résultat de l'analyse est donc qu'il y a trois mouvements simples. *A priori*, d'ailleurs, il ne peut y en avoir plus : car tout mouvement

doit aboutir à un centre, partir d'un centre, ou s'opérer autour d'un centre (1).

D'ailleurs il est impossible de subdiviser en deux mouvements de sens contraire le mouvement circulaire ou le mouvement rectiligne. En effet, sur une ligne droite, on conçoit un mouvement de A en B et de B en A, parce que les extrémités A et B sont distinctes, tandis que, sur un cercle, tout mouvement parti de A aboutit nécessairement à A, parce que le même point A est à la fois commencement et terme du cercle (2).

Il suit de ces principes (3) que les corps célestes sont d'une autre nature que les corps terrestres. Puisque le mouvement local est la première manifestation de la nature d'un corps naturel, il faut que le mouvement circulaire, qui n'apparaît que dans les corps célestes, trahisse une nature essentiellement différente de celle des corps terrestres qui se meuvent en ligne droite. Mais, objectera-t-on, les corps terrestres sont tous formés de quatre éléments ou corps simples : le feu, l'air, l'eau et la terre, et cependant il n'y a que deux mouvements qui distinguent les corps terrestres simples, le mouvement de haut en bas et celui de bas en haut. Donc un mouvement essentiellement différent ne trahit pas une nature différente. La réponse à cette difficulté, d'une naïveté adorable, fait admirablement ressortir le caractère constructif et *a priori* de la mécanique du moyen âge. Le mouvement local, répond saint Thomas, est attribué aux éléments suivant la gravité ou la lévité : d'où il suit que les deux corps graves, l'eau et la terre, sont vis-à-vis du mouvement local comme un seul corps, et de même les deux corps légers, l'air et le feu. Les principes de l'altération des corps, en d'autres termes, n'ont qu'une relation accidentelle avec le mouvement local, et au surplus, même à ce point de vue, l'air se distingue du feu, car ce dernier est absolument léger tandis que l'air ne l'est que *secundum quid*, et la terre se distingue de l'eau, car la

(1) *De coelo et mundo*, I, 3 et *Comm. de S. Thomas.*
(2) *Ibid.*, I, 8 et *Comm. de S. Thomas.*
(3) *Ibid.*, I, 4 et *Comm.*

première est absolument grave tandis que la seconde ne l'est que relativement.

Ainsi donc, le mouvement circulaire est bien l'indice d'une nature spéciale, le signe d'un corps simple distinct. Allons plus loin : ce corps simple est d'une dignité plus éminente que les corps terrestres, car le mouvement circulaire est plus parfait que le rectiligne (1). Tout point du cercle est, à la fois, commencement, milieu et fin, il n'a pas besoin que rien lui soit ajouté, ce qui constitue la perfection. Au contraire, la ligne droite est nécessairement imparfaite et dépourvue de ce qui doit la compléter : car si elle est infinie, elle n'a pas de fin, si elle est finie, elle peut être augmentée. C'est à raison de cette dignité plus grande que le corps céleste n'est ni léger, ni grave (2), ni sujet à la corruption et à la génération, ni à l'augmentation et à la diminution (3). Ceci, au surplus, est prouvé par l'expérience, car jamais, depuis qu'on observe les astres, on n'y a remarqué aucune altération ou modification (4).

Voilà la constitution physique du ciel déduite *a priori !* Nous verrons plus tard une tentative semblable chez Schelling et aussi chez Hegel, qui démontra qu'il ne peut y avoir que six planètes, peu de temps avant la découverte de la septième (Uranus) par Herschell (1781) et de la huitième (Neptune) par Leverrier (1846). Les théories célestes du moyen âge s'écroulèrent de même et l'expérience méprisée et oubliée se vengea terriblement.

Mais poursuivons l'étude des mouvements des astres. Ils se meuvent circulairement *(gyratio)*. Les étoiles fixes sont toutes attachées à une sphère qui les entraîne dans sa rotation. Chaque planète a sa sphère particulière à laquelle elle est attachée, dans l'ordre suivant : la lune, immédiatement au-dessus de la terre, puis Mercure, Vénus, le soleil, Mars, Jupiter et Saturne. Au-dessus de Saturne, la sphère des étoiles fixes, puis le premier mobile qui communique à toutes les

(1) *De coelo et mundo*, I, 4 et *Comm.*
(2) *Ibid.*, I, 5.
(3) *Ibid.*, I, 6.
(4) *Ibid.*, I, 7.

sphères inférieures un mouvement diurne d'orient en occident (1). L'imagination des anciens justifiait même le sens de cette rotation : « Le mieux est que le ciel se dirige constamment vers la partie la plus honorable. Or la partie antérieure est plus honorable que l'autre. Donc le ciel doit se mouvoir de l'orient vers la partie antérieure, qui est l'hémisphère supérieur et non pas vers l'hémisphère inférieur » (2).

Les irrégularités des planètes, leurs stations et rétrogradations causaient beaucoup de difficultés à la théorie de l'excellence du mouvement circulaire. On s'en tirait, avec Hipparque et Ptolémée, en supposant des épicycles qui combinaient diverses rotations. Mais ces suppositions elles-mêmes n'avaient pas grand crédit : « car, dit saint Thomas, il n'est pas nécessaire qu'elles soient vraies ; quoiqu'elles semblent rendre raison des faits, il ne faut pas dire pour cela qu'elles sont vraies, puisqu'il se peut que les mouvements apparents des étoiles s'expliquent par quelque autre moyen, que les hommes n'ont pas encore compris » (3). Rien de plus vrai que cette remarque prudente. Seulement, cet autre moyen, que les hommes allaient bientôt trouver, devait détruire non seulement les essais d'Hipparque, mais le système tout entier.

Telle était l'astronomie physique et mécanique de l'école. Voyons maintenant quelle était sa physique et sa chimie. Nous apprendrons ensuite à connaître le lien mystérieux qui rattachait les transformations sublunaires aux girations des sphères supérieures.

Inutile d'expliquer la théorie de la matière et de la forme, ou, comme dit Aristote, la théorie de la génération et de la corruption. Cette doctrine est assez connue. Rappelons seulement quelques-uns des principes qui l'appuient. Toute transformation substantielle requiert évidemment l'existence d'une matière indéterminée et de formes spécifiques déterminantes. Sans ces deux facteurs, la continuité qui se manifeste dans les actions et les réactions des corps, disparaît et fait place à des créations et à des anéantissements indéfiniment renou-

(1) II, 17 et 8.
(2) II, 7.
(3) Comm. sur II, 17.

velés. D'autre part, les substances corporelles sont essentiellement et à la fois actives et passives : elles se modifient entre elles et se transmutent parce qu'elles peuvent causer des changements et subir des changements.

Sur ces données se construit une théorie générale des transformations (1). Les choses qui agissent et pâtissent réciproquement ne peuvent être semblables : car, de deux choses semblables, l'une ne saurait être active ou passive plutôt que l'autre. Seules les choses qui sont contraires deviennent par le fait aptes à réagir entre elles (2). Mais cette contrariété ne doit pas aller jusqu'à supprimer toute relation entre les choses, il faut qu'une matière commune établisse entre les contraires une continuité.

Ainsi s'établissent les principes généraux de la nature (3). D'abord, une matière unique, indéterminée en soi mais capable de revêtir des qualités contraires et inséparable de celles-ci, de telle sorte qu'elle ne peut exister sans la présence de l'une d'entre elles. Ensuite, ces qualités contraires elles-mêmes, qui distinguent et déterminent la matière en puissance. Enfin les éléments ou corps simples constitués par ces qualités contraires.

On voit quelle importance revêtaient ces qualités primordiales dans la théorie que nous exposons. Il était donc nécessaire de les démêler d'entre les nombreuses et diverses qualités sous lesquelles les choses nous apparaissent. Nos cinq sens nous renseignent cinq séries distinctes de qualités sensibles, et dans chacune de ces séries une foule de qualités opposées : le noir et le blanc, le doux et l'amer, etc. Comment choisir dans cette foule de qualités ? Deux principes vont nous y aider (4). D'abord toute action et toute passion ont lieu au contact, car les choses qui ne se touchent pas ne sauraient agir les unes sur les autres. Ensuite les qualités primitives que nous cherchons doivent être actives ou passives entre elles (5). C'est ainsi

(1) *De gen. et corr.*, I, XIX.
(2) *Ibid.* Cfr. aussi I, 20.
(3) II, I.
(4) I, 18.
(5) II, 2.

que nous trouvons quatre qualités primaires qui seules satisfont aux conditions requises, à savoir : le chaud et le froid (qualités actives), le sec et l'humide (qualités passives) (1).

Mais ce n'est pas tout : ces qualités n'ont pas de subsistance en elles-mêmes, il faut, pour qu'elles existent réellement, qu'elles soient qualités d'une substance corporelle. Et comme tout corps naturel doit être à la fois actif et passif, il faut que cette substance réunisse au moins deux des qualités primitives. Entre celles-ci, quatre conjonctions seules sont possibles : celle du chaud et du sec, celle du chaud et de l'humide, celle du froid et du sec, celle du froid et de l'humide : car le froid et le chaud, le sec et l'humide ne peuvent être les qualités d'un même corps. Les quatre substances ainsi douées chacune de deux qualités primitives, sont elles-mêmes les substances primitives ou en d'autres termes les éléments. Le feu (chaud et sec), l'air (chaud et humide), la terre (froid et sec) et l'eau (froid et humide) sont donc *a priori* les derniers éléments qui composent les choses (2). Les autres qualités sensibles sont dérivées ; leurs mutations constituent des altérations, non des transformations substantielles. Au surplus, les éléments eux-mêmes se transforment entre eux.

Quant aux corps mixtes, ils contiennent chacun les quatre éléments, mais en proportion variable et de telle sorte que les composants ne subsistent que virtuellement dans le composé (3).

L'incessant renouvellement que nous remarquons dans les corps terrestres requiert, pour être complètement expliqué, l'action de causes efficientes toujours en éveil. A côté des causes intrinsèques que nous venons d'examiner, il est nécessaire de poser, par conséquent, des causes extrinsèques. Et, comme le moyen âge, à la suite d'Aristote, ne concevait rien qui ne fût ordonné, ces causes efficientes elles-mêmes étaient soumises à une hiérarchie. « Toute multitude, dit saint Thomas (4), procède de l'unité. Ce qui est immobile n'a qu'une seule manière d'être.

(1) II, 3.
(2) Cfr. II, 6.
(3) II. *Gen. et Corr.*, 8.
(4) S. Th., I^a, q. 115, art. 3.

Au contraire, les choses mues de diverses façons que nous remarquons dans la nature, dépendent, comme tout mouvement, de quelque chose d'immobile. C'est pourquoi plus une chose est immobile, plus elle est cause de celles qui sont mobiles. Or les corps célestes sont les plus immobiles d'entre les autres corps, car ils ne sont sujets qu'au seul mouvement local. Donc les mouvements variés et multiformes des corps inférieurs se rapportent au mouvement des corps célestes comme à leur cause ».

D'ailleurs (1) la continuité perpétuelle de la génération et de la corruption requérait l'existence d'une cause qui possédât un mouvement identique et continu. La giration ininterrompue du premier mobile céleste, répondait parfaitement à cette exigence et c'est à lui qu'on attribuait la continuité des transformations sublunaires. Seulement une difficulté subsistait : le mouvement du premier mobile se fait toujours dans le même sens tandis que la génération et la corruption sont deux choses contraires. Il faut donc poser, à côté du premier mobile, quelque principe ultérieur qui explique la diversité du devenir terrestre. S'il n'y avait qu'une forme de changement local, il y aurait seulement génération ou corruption. Pour résoudre cette énigme, on recourait au cercle oblique du zodiaque dont l'inclinaison sur l'équateur expliquait les variations des choses (2). Et l'on ajoutait une raison d'expérience à ces données théoriques : Le soleil, qui se meut avec le zodiaque, est plus haut que l'équateur à l'équinoxe du printemps ; alors aussi la nature commence à s'éveiller et à engendrer de nouvelles productions, tandis qu'à partir de l'équinoxe d'automne commence le repos et la corruption (3).

Ainsi l'observation corroborait le raisonnement : personne ne doutait d'une théorie qui s'appuyait sur des bases aussi fermes et puisait sa certitude aux sources de la science humaine. Le ciel était relié à la terre : les causes inférieures et particulières n'agissaient qu'à

(1) II g. c. 10.
(2) Cf. S. Th., Ia, q. 104, art. 2.
(3) II g. c. 10.

titre d'instrument des causes supérieures et universelles (1). La métaphysique permettait de déduire *a priori* les lois qui régissent les unes et les autres; l'expérience, appelée à contrôler la déduction, donnait son assentiment à cette gigantesque philosophie de la nature.

Nous sourions, nous haussons les épaules à l'énoncé de ces thèses qui paraissent si bizarres à l'esprit moderne. Nous avons peine à croire qu'on les ait jamais admises avec une pleine foi, nous faisons difficilement abstraction de notre manière de penser, de nos idées sur le système du monde, et quand nous essayons de nous imaginer l'état d'esprit des disciples de l'Ecole, nous ne parvenons pas, en le faisant, à dépouiller notre ironie et notre scepticisme.

Aussi sommes-nous exposés à ne comprendre qu'à demi la réaction profonde qui s'opéra dans les idées à l'aurore de l'ère moderne, et la Révolution qui ébranla jusqu'à ses derniers fondements la philosophie du moyen âge.

Ils n'étaient pas sceptiques les physiciens ingénus, les naïfs astronomes des siècles passés. Forts de l'autorité de leurs syllogismes, ils croyaient à leur physique, à leur astronomie comme nous croyons aux mathématiques. Nous pensons être bien sûrs de notre conception du monde, telle que la science l'a formulée depuis trois siècles, malgré les problèmes qui attendent leur solution, malgré les mystères que nous pressentons. Ils étaient aussi convaincus que nous, plus que nous : car pour eux tout problème était résolu, tout mystère banni d'avance. Et c'est d'après ces données que nous devons apprécier la commotion qu'ils ressentirent lorsque leur système s'écroula. Essayons de nous représenter les ruines spirituelles qu'amènerait aujourd'hui la banqueroute de nos théories et nous aurons trouvé la mesure des cataclysmes causés par l'effondrement des théories d'autrefois.

Et cette image même n'est exacte qu'en partie. Nos sciences se fondent sur l'expérience et l'observation : elles écartent jalousement tout concept métaphysique, tout raisonnement téléologique. Leur chute

(1) Cf. S. Th. 1a, q. 115, art. 3 ad 2um. SUAREZ, *Métaph.*, Disp. XXI, sect. 3, V, VI, XIX et XXIII, sect. V, XIX. Cf. aussi sur toutes ces théories MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, livre VI; *De la méthode*, II, chap. V.

n'aurait d'autre conséquence que de nous exciter à des expériences nouvelles, à des observations scrupuleuses; et la philosophie ne subirait qu'une atteinte temporaire et peu profonde. Il en était autrement de la science ancienne. Ses spéculations s'appuyaient immédiatement sur l'ontologie et la finalité. On a pu voir, par l'exposé que nous en avons fait, le rôle qu'y jouaient les déductions abstraites : la perfection du cercle, la hiérarchie des causes, l'incorruptibilité du ciel, la détermination *a priori* des éléments, toutes ces idées fondamentales empruntaient leur certitude aux premiers principes de la philosophie. C'était à tort, sans doute, la philosophie n'est pas responsable de ces écarts, et nous voyons clairement en quel point se trouvaient les paralogismes. Mais on ne le vit point alors, car on se croyait assuré de la rigueur parfaite des raisonnements. On s'en prit aux premiers principes eux-mêmes, on se désaffectionna d'un système qui avait produit des fruits aussi amers, et l'on crut nécessaire d'en faire table rase, de tout recommencer à nouveau, de rompre définitivement avec la tradition et d'essayer de trouver par soi-même ce qu'Aristote et l'Ecole n'avaient pu découvrir.

* * *

Il n'est pas nécessaire que je m'étende longuement sur les découvertes qui battirent successivement en brèche l'ancien édifice de la scolastique. Copernic (1473-† 1543 ; l'année même de sa mort, paraît à Nuremberg l'ouvrage *De Revolutionibus orbium coelestium*), indique le premier la fausseté du point de vue géocentrique et y substitue le système encore en vigueur aujourd'hui. Galilée (1564-1642), découvre les lois de la chute des corps et défend les théories de Copernic. Le télescope lui dévoile le secret des cieux : la lune lui apparaît avce ses monts et ses plaines, Jupiter avec ses satellites, Vénus avec ses phases, Saturne avec son anneau, le soleil avec ses taches. C'en est fait de la quintessence et des sphères concentriques. L'immensité de l'univers se révèle tout à coup avec ses innombrables légions d'étoiles et ses infinies perspectives qui cachent des horizons toujours fuyants. Kepler (1571-1630), formule les lois du mouvement des planètes et la

théorie du mouvement circulaire disparaît à jamais. Newton (1642-1727) déduit, des lois de Kepler, le principe synthétique de l'astronomie nouvelle, et Kant, suivi bientôt par Laplace, décrit l'évolution des mondes à travers le temps et l'espace.

La physique et la chimie nouvelles marchèrent à pas plus lents. Torricelli invente le baromètre et démontre, avec Pascal, que l'air est lourd. Le thermomètre apprend à considérer le froid et le chaud comme une seule propriété de la matière, avec des différences de degrés. Newton décompose la lumière, analyse l'eau. Priestley et Lavoisier formulent les lois de la combustion, Lavoisier pose les principes de la chimie et de la combinaison des corps.

Les sciences mathématiques se développent d'une manière inattendue : Viète fonde le calcul algébrique, Descartes la géométrie analytique. Newton et Leibniz inventent, chacun de son côté, l'analyse infinitésimale. En même temps, la mécanique analytique aide à interpréter et à prévoir parfois les expériences de la physique.

Le monde est reconstruit sur des bases nouvelles : la géologie, la botanique, l'anatomie, la physiologie, la zoologie comparée jettent une lumière de plus en plus vive sur les origines et les développements du globe et de la vie. L'horizon intellectuel se transforme : on pense autrement, on juge autrement, on emploie des méthodes, on crée des sciences dont les siècles précédents ne soupçonnaient pas la possibilité. Désormais la séparation est complète : la philosophie moderne naît de la ruine de la philosophie ancienne et se donne pour mission de renouveler entièrement la connaissance des premiers principes.

Certes, cette évolution ne se fit pas d'un coup : les étapes furent nombreuses et l'on pourrait trouver, dans l'histoire des temps troublés qui servirent de transition, maint exemple curieux de la transformation des idées. Je me borne à citer le cardinal Nicolas de Cuse, Giordano Bruno, et Bacon de Verulam, restaurateur de la théorie de l'induction, qui mériteraient chacun plus qu'une simple mention.

Mais il nous tarde d'arriver au premier philosophe qui formula clairement et d'une manière réfléchie les exigences de la philosophie nouvelle, qui entreprit de reconstruire, d'après un plan d'ensemble,

l'édifice ruiné de la haute spéculation et qui déposa, dans un système original, les germes des développements ultérieurs. Ce rôle appartient à René Descartes.

IV.

La méthode cartésienne.

Voici (1) comment Descartes intitule son premier ouvrage, qui est son œuvre capitale : « Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie, *qui sont des essais de cette méthode.* »

La méthode que Descartes croyait avoir trouvée n'était donc pas seulement une méthode de philosophie, mais une méthode générale qui servait à la recherche de la vérité dans toutes les sciences, et qui s'appliquait aussi bien à la géométrie, à la dioptrique et aux météores qu'aux autres spéculations. Il donne, en effet, ses études en ces matières comme des *essais*, des *applications* de sa méthode en général et le volume qui contient son fameux discours comprend, comme illustrations, les trois traités ci-dessus, dont l'un, la Géométrie, reste son plus beau titre de gloire comme mathématicien. Et cette merveilleuse création de son génie, la Géométrie analytique, n'a pas été faite par hasard, par une intuition soudaine, mais elle est née logiquement et nécessairement de sa méthode.

Tel est le premier point qu'il importe de mettre en lumière : Descartes pensait avoir découvert une sorte de science universelle, une clef qui servait à résoudre tous les problèmes. Sa méthode est logiquement et peut-être chronologiquement antérieure à ses autres travaux. Lui-même nous en avertit, dans la 2e partie de son discours. Après nous avoir fait part de sa résolution de recommencer par lui-même la science de la vérité et de reconstruire l'ensemble de nos connaissances, comme une cité nouvelle, il ajoute : « ... Même je ne voulus point com-

(1) Ce fragment devait être précédé, dans la suite des leçons orales, d'une biographie de Descartes, sur laquelle nous ne trouvons que des notes non rédigées (N. D. L. R.).

mencer à rejeter tout à fait aucune des opinions qui s'étaient pu glisser autrefois en ma créance sans y avoir été introduites par la raison, que je n'eusse auparavant employé assez de temps à faire le projet de l'ouvrage que j'entreprenais, *et à chercher la vraie méthode pour parvenir à la connaissance de toutes les choses dont mon esprit serait capable* » (1).

Quelle est donc cette méthode générale, ce *novum organum* destiné à réformer nos connaissances?

On en trouve l'indication dans le discours de la méthode et l'exposé complet et développé dans le traité intitulé : *Règles pour la direction de l'esprit* (2), antérieur au discours et datant probablement de 1628.

Voici les principes de la méthode tels qu'ils sont contenus dans le *Discours :* « Le premier précepte était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment pour telle : c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute.

» Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre.

» Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés jusqu'à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres.

» Et le dernier de faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre »

En résumé, Descartes n'admet dans la science que les choses certaines qui s'imposent par l'évidence. Toutes les questions doivent

(1) On voit aussi par d'autres passages du *Discours*, (notamment pp. 14, 15, 20), qu'il s'exerça pendant neuf ans à mettre sa méthode en œuvre, l'appliquant à toute espèce d'objets, avant d'en faire une application spéciale à la philosophie. Voyez aussi *Règles*, R. IV, p. 224.

(2) *Œuvres complètes*, éd. Cousin, tome IX, pp. 200-329.

être enchaînées de manière à se laisser déduire des plus simples ; et dans le but d'y arriver, toutes les questions doivent être divisées en questions subordonnées de manière à ce qu'aucun chaînon ne soit omis.

Eclaircissons ceci à l'aide des *Règles* pour la direction de l'esprit, dont les quatre préceptes que nous venons de citer ne sont que le résumé.

Descartes pose dès l'abord le principe de l'unité et de l'universalité de la méthode : « Le but des études, dit-il, doit être de diriger l'esprit de manière à ce qu'il porte des jugements solides et vrais sur tout ce qui se présente à lui » *(Règles*, I, p. 201). En effet, « toutes les sciences ensemble ne sont rien autre chose que *l'intelligence humaine, qui reste une et toujours la même quelle que soit la variété des objets auxquels elle s'applique*, sans que cette variété apporte à sa nature plus de changements que la diversité des objets n'en apporte à la nature du soleil qui les éclaire... » « ... Ce qu'il faut [donc] reconnaître d'abord, c'est que les sciences sont tellement liées ensemble qu'il est plus facile de les apprendre toutes à la fois que d'en détacher une seule des autres. Si donc on veut chercher sérieusement la vérité, il ne faut pas s'appliquer à une seule science... » (pp. 202-204).

Mais qu'est-ce que la science, quelle est la connaissance véritable que recherche l'intelligence humaine : « Toute science, répond Descartes, est une connaissance certaine et évidente » *(R.* 2, p. 204). Les opinions probables, les conjectures, les choses sur lesquelles les hommes d'esprit peuvent avoir des avis différents ne sont pas des objets de science. « Il suit de là que si nous comptons bien, il ne reste parmi les sciences faites que la géométrie et l'arithmétique, auxquelles l'observation de notre règle nous ramène » (p. 206). La raison en est simple : elles n'empruntent rien à l'expérience, mais se construisent par déduction. Or, s'il est vrai que l'expérience est souvent douteuse, « la déduction, au contraire, ou l'opération par laquelle on infère une chose d'une autre, peut ne pas se faire, si on ne l'aperçoit pas, mais n'est jamais mal faite, même par l'esprit le moins accoutumé à raisonner » (pp. 207, 208). Ou, en d'autres termes, d'une part, l'objet de l'arithmétique et de

la géométrie « est si clair et si simple, qu'elles n'ont besoin de rien supposer que l'expérience puisse révoquer en doute » et, d'autre part, « toutes deux procèdent par un enchaînement de conséquences que la raison déduit l'une de l'autre » (p. 208). Il faut en conclure « non que l'arithmétique et la géométrie soient les seules sciences qu'il faille apprendre, mais que celui qui cherche le chemin de la vérité ne doit pas s'occuper d'un objet dont il ne puisse avoir une connaissance égale à la certitude des démonstrations arithmétiques et géométriques » (p. 209).

On voit déjà percer dans ces mots l'idée d'une mathématique universelle ; on va voir cette idée se préciser toujours davantage. Remarquons bien les phases de l'exposé de Descartes : nous n'en sommes pas encore à l'exposé de la méthode proprement dite. Nous avons simplement reconnu deux choses : d'abord qu'il doit y avoir une science générale, ensuite que cette science générale a pour seul objet des connaissances certaines et indubitables, telles que les mathématiques nous en offrent. Recherchons maintenant par quels moyens nous pouvons arriver à une certitude analogue à celle des mathématiques.

Lire tous les ouvrages des philosophes ne servirait à rien dans ce but. Sans parler de la quantité d'opinions douteuses qu'ils renferment, nous ne devenons pas philosophes pour avoir lu les raisonnements d'autres philosophes. Nous aurions appris « non une science, mais de l'histoire » (*R.* 3, p. 211). Ce que nous voulons, c'est plus que cela : nous voulons « être capables de résoudre par nous-mêmes toute espèce de problème », et de « porter sur une question quelconque un jugement solide » (p. 211).

Or, si nous écartons l'expérience qui ne nous fournit que des données douteuses, nous trouvons que l'esprit humain ou l'entendement n'a que deux voies pour s'élever à la connaissance sans crainte de se tromper : l'intuition et la déduction.

Descartes, qui entend se réserver le droit « d'employer la métaphore qui lui paraît la plus convenable pour rendre sa pensée » (p. 213), donne à ces deux mots la signification que l'école attache aux mots :

certitude d'évidence immédiate et certitude d'évidence médiate, ou, en d'autres termes encore, il exprime par là la certitude des principes et la certitude du raisonnement. Au fond, ces deux certitudes ne diffèrent guère, dit Descartes, car nous ne les distinguons qu' « en ce que dans l'une on conçoit une certaine marche ou succession, tandis qu'il n'en est pas ainsi dans l'autre » (p. 214).

Fait intéressant à noter, Descartes admettait encore un autre moyen d'arriver à la vérité,la foi ou certitude volontaire.Il ne voulait pas qu'on l'employât dans la science, mais il en marquait assez exactement la nature « ... La foi, dit-il, est, comme dans tout ce qui est obscur, un acte non de l'esprit, mais *de la volonté*, et si elle a dans l'intelligence humaine un fondement quelconque, c'est par l'une des deux voies dont j'ai parlé qu'on peut et qu'on doit le trouver, ainsi que je le montrerai peut-être quelque jour avec plus de détails ».

Ici vient se placer maintenant la question de la méthode. Nous savons que la science véritable procède par déduction. Cela ne nous suffit pas pour acquérir des connaissances. Il faut surtout que nous sachions comment nous servir de la déduction, comment la diriger, comment avancer progressivement pour arriver au vrai en toutes matières. La dialectique de l'école ou l'art syllogistique ne nous rend aucun service dans ce but : « Il faut remarquer, dit Descartes (1) (*R.* X, p. 256 ; cf. IV, p. 217), que les dialecticiens ne peuvent former aucun syllogisme qui conclue le vrai, sans avoir connu d'avance la vérité que ce syllogisme développe. De là il suit que cette forme ne leur donne rien de nouveau, qu'ainsi la dialectique vulgaire est complètement inutile à celui qui veut *découvrir la vérité*, mais que seulement elle peut servir à exposer plus facilement aux autres les vérités déjà connues, et qu'ainsi il faut la renvoyer de la philosophie à la rhétorique. » Ce que nous voulons apprendre, c'est une *ars inveniendi*, non pas une *ars exponendi*.

Voici donc ce qu'il faut entendre par méthode : ce sont « des règles certaines et faciles qui, suivies rigoureusement, empêcheront

(1) Cf. *Discours*, p. 12.

qu'on ne suppose jamais ce qui est faux, et feront que, sans consumer ses forces inutilement, *et en augmentant graduellement sa science, l'esprit s'élève à la connaissance en acte de tout ce qu'il est capable d'atteindre* » (p. 216).

Cette méthode se trouve appliquée dans les mathématiques quoique celles-ci « en soient plutôt l'enveloppe que le fond. En effet, elle doit contenir les premiers rudiments de la raison humaine, et aider à faire sortir de tout sujet les vérités qu'il renferme, et, pour parler librement, dit Descartes, je suis convaincu qu'elle est supérieure à tout autre moyen humain de connaître, parce qu'elle est l'origine et la source de toutes les vérités. Or je dis, continue-t-il, que les mathématiques sont l'enveloppe de cette méthode, non que je veuille la cacher et l'envelopper, pour en éloigner le vulgaire, au contraire, je veux la vêtir et l'orner, de manière qu'elle soit plus à la portée de l'esprit » *(Règles,* IV, pp. 218, 219).

Arrivé à ce point de son exposé, Descartes raconte comment il est arrivé à découvrir la géométrie analytique. L'arithmétique enseignait de nombreuses propositions sur les nombres ; la géométrie démontrait une foule de théorèmes sur les figures. Mais ces démonstrations ne disaient « pas assez clairement à l'esprit *pourquoi les choses étaient comme on les montrait et par quels moyens on parvenait à leur découverte* » (p. 219). Or, ce que Descartes voulait c'était arriver à découvrir des vérités non par hasard, mais par art (p. 220). Il réfléchit que toutes les sciences mathématiques avaient pour objet l'ordre et la mesure et que, par conséquent, « il doit y avoir une science générale qui explique tout ce qu'on peut trouver sur l'ordre et la mesure, prises indépendamment de toute application à une science spéciale » et « qu'elle contient ce pourquoi les autres sciences sont dites faire partie des mathématiques » (p. 223). Il constate que « cette science mathématique en général est plus facile que les sciences mathématiques particulières, qu'elle les embrasse toutes, que ces dernières ont des difficultés inhérentes à leur objet spécial ».

De là naît cette idée, qui est le fond même de la pensée cartésienne en cette matière : de même qu'il y a une mathématique uni-

verselle, qui n'est que l'application aux mathématiques des rudiments de l'esprit humain, de même il y a une méthode ou une science universelle qui est la mise en œuvre des facultés spontanées de l'intelligence. Il y a, dans la déduction, un certain ordre fondamental qu'il faut suivre pour parvenir à la solution de tous les problèmes.

Et cet ordre est le suivant : « *Il faut ramener graduellement les propositions embarrassées et obscures à de plus simples, et ensuite partir de l'intuition de ces dernières pour arriver, par les mêmes degrés, à la connaissance des autres* » *(Règles*, V, p. 225).

« *Pour distinguer les choses les plus simples de celles qui sont enveloppées et suivre cette recherche avec ordre, il faut dans chaque série, où de quelques vérités nous avons déduit d'autres vérités, reconnaître quelle est la chose la plus simple, et comment toutes les autres s'en éloignent plus ou moins, ou également* » *(Règles*, VI, p. 226).

Pour compléter la science, il faut que la pensée parcoure, d'un mouvement non interrompu et suivi, tous les objets qui appartiennent au but qu'elle veut atteindre, et qu'ensuite elle les résume dans une énumération méthodique et suffisante (Règles, VII, p. 233) (1).

Ces trois règles constituent ce qu'il y a de fondamental dans la méthode que Descartes pense avoir inventée. Elles sont, croyons-nous, ce que le philosophe entendait proprement lorqu'il parlait de sa méthode (2). Analysons donc ces règles d'un peu plus près.

La premiére d'entre elles, « en quoi consiste la perfection de la méthode », ne demande pas beaucoup d'explications. Elle indique la nécessité de l'ordre dans la recherche scientifique, et la marche graduelle qu'il faut toujours suivre. Il faut, avant même de chercher une solution, faire des degrés dans les problèmes, ramener les plus compliqués à de moins compliqués, ceux-ci à de plus simples encore ; il faut tracer en quelque sorte le plan même de ses investigations et ramener tout à des propositions intuitives ou évidentes par elles-mêmes. De celles-ci part alors, en sens inverse, la solution progressive

(1) Nous réunissons ici ces trois règles, au vœu même de Descartes (p. 239).

(2) Remarquez qu'elles correspondent avec les règles indiquées dans le *Discours de la méthode* et n'en sont que l'expression développée.

de toutes les questions que l'on a d'avance rangées dans un enchaînement régulier et méthodique.

Mais c'est là une vue très générale, une direction assez vague. Ce qui nous intéresse surtout, c'est de savoir comment nous déterminerons la dépendance réciproque des questions à examiner, comment nous saurons en toute et en chaque matière quelle est la question simple et quelle est la question compliquée qui en dépend, comment, en d'autres termes, il faut tracer ce plan d'investigations dont nous venons de parler. Tel est aussi l'objet de la seconde règle.

Descartes entreprend ici de classer les choses, d'après un point de vue spécial, le point de vue *heuristique,* si l'on veut l'appeler ainsi. « Toutes les choses, dit-il, peuvent se classer en diverses séries, non en tant qu'elles se rapportent à quelque espèce d'être (division qui rentrerait dans les catégories des philosophes), *mais en tant qu'elles peuvent être connues l'une par l'autre...* » (p. 226). D'après ce point de vue « qui ne considère pas les choses isolément, mais les compare entre elles pour connaître l'une par l'autre » (p. 227), on peut diviser les choses en absolues ou relatives.

Est absolu « tout ce qui est l'élément simple et indécomposable de la chose en question, comme, par exemple, tout ce qu'on regarde comme indépendant, cause, simple, universel, un, égal, semblable, droit, etc... » (p. 227).

Est relatif « tout ce qui est de la même nature ou du moins y tient par un côté par où l'on peut le rattacher à l'absolu, et l'en déduire. Mais ce mot renferme encore certaines autres choses que j'appelle des rapports, tel est tout ce qu'on nomme dépendant, effet, composé, particulier, multiple, inégal, dissemblable, oblique, etc. Ces rapports s'éloignent d'autant plus de l'absolu qu'ils contiennent un plus grand nombre de rapports qui leur sont subordonnés, rapports que notre règle recommande de distinguer les uns des autres... de manière que, passant par tous les degrés, nous puissions arriver successivement à ce qu'il y a de plus absolu » (pp. 227, 228).

Ainsi donc les choses relatives ne se distinguent des absolues que parce qu'elles s'y rattachent par des rapports. Elles sont plus com-

posées que ces dernières, précisément parce qu'elles impliquent un élément de plus, à savoir ces mêmes rapports. Le particulier est moins absolu que l'universel, parce qu'il implique, outre l'universel, des déterminations que celui-ci exclut. Le multiple est moins absolu que l'un, parce qu'il comprend des unités rapportées entre elles. Le dissemblable est moins absolu que le semblable, parce que nous ne connaissons sa dissemblance qu'après l'avoir comparé à un étalon. L'oblique est moins absolu que le droit, parce qu'il suppose l'existence d'une direction type dont il s'écarte dans un rapport déterminé. Tout ceci, fait encore remarquer Descartes, n'est vrai que pour autant que nous considérons les choses dans l'ordre de notre connaissance (p. 228).

Nous donnerons plus loin deux exemples de recherches ramenées à des principes absolus, exemples empruntés à Descartes lui-même.

Mais, avant de le faire, disons encore quelques mots de la troisième (VII) règle cartésienne relative à ce que le philosophe appelle l'énumération.

L'intuition est la vue claire et distincte d'une proposition et de sa vérité ; elle se fait tout entière à la fois et non successivement. — La déduction implique un certain mouvement de l'esprit inférant une chose d'une autre ; elle ne s'opère pas instantanément ; une fois faite, elle ne désigne plus un mouvement, mais le terme d'un mouvement et elle se réduit à la vue claire et distincte des liens de dépendance qui unissent la conclusion aux prémisses. Elle se réduit ainsi à une intuition. Mais il arrive que la question à examiner comprenne un grand nombre de déductions successives ; dans ce cas, la déduction est multiple et enveloppée. Ici se place l'énumération, que Descartes définit une collection de plusieurs choses distinctes. Dans ce cas, en effet, l'esprit doit conserver les jugements portés sur chacune des parties de la question, pour former un jugement unique. C'est proprement cette conservation des chaînons d'un raisonnement par la mémoire, ou la revue rapide qu'en passe l'intelligence, qui s'appelle énumération (Voir *Règle* XI, pp. 257, 258) (1). Elle nous permet d'affirmer avec certitude

(1) Cfr. XV, p. 236.

une conclusion alors même que nous ne savons pas embrasser d'un coup d'œil tous les raisonnements qui nous y ont menés, parce que nous avons vu leur enchaînement successif. « C'est ainsi que, sans pouvoir d'une seule vue distinguer tous les anneaux d'une longue chaîne, si cependant nous avons vu l'enchaînement de ces anneaux entre eux, cela nous permettra de dire comment le premier est joint au dernier » (p. 236).

Cette énumération doit être ininterrompue : car si l'on omet un des anneaux de la chaîne, la certitude de la conclusion est ébranlée (III, 234).

Elle doit être complète, car nous ne devons absolument rien laisser échapper pour porter sur l'objet un jugement sûr et fondé (VII, 234, 235).

Elle doit être méthodique, pour nous éviter des recherches inutiles et nous permettre de trouver souvent des catégories ou classes qui abrégeront nos raisonnements (VII, 237, 238).

Les trois règles que nous venons d'examiner ont été appliquées par Descartes en toutes ses investigations. Nous allons en donner deux exemples.

* * *

Le premier est emprunté à la Dioptrique. Il a pour objet la recherche de la ligne appelée *anaclastique*, ligne dans laquelle les rayons parallèles se réfractent, de manière qu'après la réfraction, ils se coupent tous en un point.

Pour comprendre l'originalité de cette recherche chez Descartes, il faut se rappeler qu'à son époque les principes fondamentaux de la Dioptrique n'étaient pas connus. Nous savons quelle loi régit le rapport des angles d'incidence et des angles de réfraction ; nous savons que ce rapport est constant pour chaque milieu ; nous déduirions avec assez de facilité, de ces lois que nous connaissons, la formule de l'anaclastique. Mais, au temps de Descartes, on ignorait tout cela ; on ne se doutait point que la question supposait acquis une foule de principes de physique et de mécanique, et l'on procédait sans ordre, sans

méthode et au hasard dans la recherche de cette courbe, sans arriver à aucun résultat. Le mérite de Descartes est précisément d'avoir montré comment la question supposait les principes mêmes de la théorie de la lumière.

Et voici comment sa méthode l'y a conduit. La simple inspection des conditions mathématiques du problème montre que la ligne cherchée sera évidemment différente suivant que les angles de réfraction dépendent des angles d'incidence de telle ou telle manière, puisque c'est le changement de direction produit par la réfraction qui doit faire converger en un seul point les rayons parallèles. Mais à cette constatation s'arrêtent les mathématiques ; elles ne sauraient supposer entre les angles d'incidence et les angles de réfraction telle dépendance plutôt que telle autre sans sortir de leurs limites. Nous arrivons ainsi à cette nouvelle question, plus absolue que la première : De quoi dépend le rapport des angles de réfraction aux angles d'incidence ?

Ceci n'est plus du ressort des mathématiques. Nous constatons, pour peu que nous ayons quelque notion de physique, que les angles de réfraction varient d'après les milieux et se produisent là où un rayon quitte un milieu pour entrer dans un autre. De là une question nouvelle : De quoi dépend le changement qui se manifeste à la rencontre d'un milieu nouveau ?

Il est visible que ce changement ne dépend pas de la surface du milieu, de la courbure, de l'aspérité, du poli, etc., de cette surface : nous serions alors en présence d'un cas de réflexion, non d'un cas de réfraction. La réfraction dépend du milieu tout entier, puisque le rayon pénètre la totalité du milieu diaphane. Nouvelle question plus absolue : De quoi dépend la marche d'un rayon de lumière à travers un corps diaphane ?

Ici la réponse n'est possible que si nous connaissons la nature même de la lumière : ce qui amène à poser la question : qu'est-ce que la lumière ?

Pour l'expliquer, il faut savoir ce qu'est « en général une puissance naturelle, dernier terme et le plus absolu, dit Descartes, de toute cette série de questions » (p. 242).

Et maintenant vient la marche inverse et démonstrative, qui part de l'intuition la plus élevée pour résoudre peu à peu les problèmes subordonnés. « Après avoir vu clairement toutes ces propositions à l'aide de l'intuition, il repassera les mêmes degrés d'après la règle I^{e} (V^{e}) ; et si, au second degré, il ne peut connaître du premier coup la nature de la lumière, il énumérera par la règle 3e (VIIe), toutes les autres puissances naturelles, afin que, de la connaissance d'une d'elles, il puisse au moins déduire par analogie la connaissance de ce qu'il ignore. Cela fait, il cherchera comment le rayon traverse un tout diaphane et poursuivant ainsi la suite des propositions, il arrivera à l'anaclastique même, que beaucoup de philosophes, il est vrai, ont jusqu'ici cherchée en vain, mais qui, selon nous, ne doit offrir aucune difficulté à celui qui saura se servir de notre méthode » (p. 242).

Qu'on lise après cela la *Dioptrique* annexée par Descartes à son *Discours de la méthode* comme exemple d'application, et l'on verra que l'ordre même ici prescrit par le philosophe est suivi par lui pas à pas et qu'il en arrive ainsi, en partant de la nature de la lumière et en recueillant les découvertes à chaque pas, à déterminer l'anaclastique cherchée. Je ne connais rien de plus instructif et de plus intéressant que la marche de cette admirable démonstration (Voyez Dioptrique, *Discours Ier*, pp. 6 et sq., détermination de la nature de la lumière par comparaisons ; — *Discours 2me*, détermination, étant donnée cette nature, des lois qui régissent la traversée d'un milieu par la lumière, pp. 21-29 ; constatation des lois qui occasionnent le changement des angles d'incidence et de réfraction à l'entrée d'un milieu différent ; découverte du rapport constant entre les sinus de ces angles pour un même milieu. — *Discours 8me*, pp. 92-98 sq., détermination de la dépendance qui existe entre certaines dimensions de l'anaclastique [rapport du grand diam. à la distance des foyers] et le rapport entre les sinus des angles d'incidence et de réfraction) (1).

(1) Les notes qui suivent ne sont pas rédigées. Elles se rapportent à la Dioptrique de Descartes, qui est étudiée de très près. Vient ensuite la question du doute cartésien et l'exposé omplet du système de Descartes (N. D. L. R.).

TABLE DES MATIÈRES

VI

FRANCIS AVELING

CONFIRMATIONS EXPÉRIMENTALES D'UNE THÉORIE DU PROCESSUS COGNITIF

CONFIRMATIONS EXPÉRIMENTALES D'UNE THÉORIE DU PROCESSUS COGNITIF (*)

PAR

FRANCIS AVELING
Lecturer à l'Université de Londres, University College

INTRODUCTION.

Dans une monographie sur la « Conscience de l'Universel et de l'Individuel » (1), j'ai déjà exposé assez longuement la théorie dont la présente étude expérimentale ne veut être qu'une confirmation. Mon exposé était basé sur une masse considérable de données introspectives, obtenues au cours de recherches méthodiques qui essayaient de préciser quel est le contenu de conscience présent en nous quand nous pensons l' « *Universel* » ou l' « *Individuel* », quand l'objet de la pensée est, par exemple, « l'homme », à l'état abstrait, ou « cet homme-ci » en particulier, à l'état concret. Les logiciens ont suffisamment marqué

(*) Ce travail a été préparé au Laboratoire de Psychologie expérimentale de l'Université de Londres, University College.

(1) *On the Consciousness of the Universal and the Individual.* — Thèse présentée à l'Université de Louvain pour l'obtention du grade d'Agrégé à l'Ecole Saint-Thomas (Institut Supérieur de Philosophie). — London, Macmillan, 1912. — Un vol. in-12 de x-255 pp. Prix : 5 sh.

cette distinction, qui touche également, et de près, aux problèmes de la métaphysique et de l'épistémologie. Mais le but de mes recherches était *psychologique*, et elles se plaçaient uniquement sur le terrain de l'observation phénoménologique, des « faits de conscience ». Je partais du fait que nous distinguons parfaitement bien le cas où l'objet de notre pensée est « l'homme » en général, et le cas où c'est « John Smith » en particulier. Les questions auxquelles je m'efforçai de trouver une réponse, étaient celles-ci :

Quels sont exactement les faits mentaux que nous révèle l'introspection, — ou mieux encore, la rétrospection — dans ces deux cas ? — Y a-t-il une caractéristique grâce à laquelle les deux états d'esprit puissent être distingués ? Et, dans l'affirmative, quelle est cette caractéristique ?

Ainsi donc, on le verra, j'écartai entièrement la question de savoir si, oui ou non, les universaux existent *de facto* dans la nature. Et pour mieux préciser encore, je négligeai entièrement la question de savoir s'il existe une nature quelconque *extérieure* à l'esprit, à laquelle puisse ou ne puisse pas correspondre, en quelque manière, le contenu de la pensée.

Qu'on veuille bien noter que, dans le présent article, je me suis non moins rigoureusement interdit toute incursion dans ce domaine. Mon but a été exclusivement *descriptif*. Recherche et conclusions, indépendamment des spéculations transcendantales auxquelles elles pourraient servir de base, sont de nature purement psychologique. La théorie que les faits, exposés dans cet article, doivent quelque peu étayer, n'est pas une théorie de la connaissance, mais une théorie de la pensée.

En instituant les expériences qui ont fait le fond de mes recherches et ont occupé la majeure partie de l'année académique 1910-11, et plus tard en classant et en analysant les protocoles, ni moi ni aucun de mes sujets ne nous étions préoccupés d'aboutir à une hypothèse quelconque sur la nature du processus de pensée dans son ensemble. C'est, je crois, l'un des mérites de la théorie que je propose : elle a surgi spontanément des données, au cours de l'analyse des protocoles. Il

parut qu'un groupe de données devait s'expliquer par un second groupe ; l'explication fut mise à l'essai, — la théorie en résulta.

PREMIÈRE PARTIE.

La théorie et ses bases fondamentales.

§ 1. — Énoncé de la théorie.

Brièvement résumée la voici : « Les seuls contenus essentiels dans les processus de pensée sont des concepts. Ceux-ci constituent une classe de contenus mentaux irréductibles à des éléments ou à des complexus sensoriels, à des processus affectifs, ou à des processus volitifs. Il faut donc y voir des éléments mentaux totalement irréductibles. Sans eux, il est impossible d'expliquer, dans la conscience adulte, aucun processus cognitif : et ces processus peuvent se produire sans autres contenus que des concepts.

Au cas où des éléments sensoriels se présentent en connexion avec les concepts, ils peuvent, en règle générale, être considérés comme une sorte de coproduit des concepts ; alors même que leur apparition modifie le cours subséquent de la conscience. Le seul cas où le contenu sensoriel puisse être appelé « nécessaire », essentiel à la pensée, est celui où un « individu » est consciemment présent à l'esprit. En d'autres mots, ce que je puis très adéquatement appeler « pensée conceptuelle », est essentiel à toute intellection ; et l'intellection peut avoir lieu en présence de la seule « *pensée conceptuelle* » ou de la seule « *pensée sans image* » (1).

(1) Il pourrait sembler que ces distinctions, et la théorie exposée, soient en opposition avec la doctrine traditionnelle, très vraie d'ailleurs, du mode de l'intellection. *(Impossibile est intellectum... aliquid intelligere in actu nisi convertendo se ad phantasmata.* S. Thomas, *Summa*, I[a], q. LXXXIV, art. 7.) Cette doctrine, à vrai dire, n'affirme pas que chaque élément de pensée corresponde à une image déterminée ou même à une image quelconque. Elle établit simplement une relation générale entre tout processus de pensée et une base imaginative. Il s'agit, pour nous, de préciser davantage, au point de vue descriptif.

Quant au terme « pensée sans images », consacré déjà par l'usage, il est, à mon avis, inexact et trompeur. Les images *n'accompagnent* pas la pensée ; elles l'enveloppent plutôt,

Maint psychologue s'étonnera d'une thèse aussi catégorique, car, aux yeux de beaucoup, la « pensée sans image » est une expression qui se condamne elle-même. D'ailleurs, après les critiques de Wundt (1), de Titchener (2) et autres, n'est-il pas téméraire d'avancer une assertion aussi positive? Téméraire, ce le serait sans doute, si les données sur lesquelles la thèse est établie étaient inadéquates ; mais les données sont plus que suffisantes; et l'évidence qu'apportent des données aussi positives, permet de négliger des critiques purement négatives.

Dans le présent article je renverrai d'abord le lecteur, très brièvement, aux ouvrages où on a déjà établi en général, que réellement la « pensée sans image » se produit. Ensuite je rendrai compte, très brièvement aussi, des expériences qui me permettent de formuler hypothétiquement une théorie sur la nature des processus cognitifs. Enfin, j'avancerai une seconde hypothèse prolongeant les lignes de cette théorie ; et en même temps j'apporterai un argument confirmatif, en sa faveur, déduit des protocoles de mes recherches personnelles. Cet argument n'a pas été mis en lumière dans ma monographie quoique, à mon sens, il ait une très grande portée.

lorsqu'elles se rencontrent. Une image n'est jamais sans relation avec la pensée, elle ne serait alors plus rien pour la conscience. Telle que je la conçois, elle consiste en un complexus de contenus sensoriels partiels, *rattachés à un concept*. On pourrait donc aussi l'appeler une pensée : elle se différencie d'un concept pur en ce qu'ici le concept est incarné dans des éléments ou processus sensoriels. Il en résulte que le terme « pensée sans images » est gênant. Il vaudrait mieux parler simplement de « concepts » et « d'images » ou plus exactement encore de « pensée pure » et « pensée imaginative », et reléguer le terme « pensée sans images » parmi les expressions historiques qui ont eu le mérite de permettre de nouvelles démarches scientifiques.

De fait, j'ai employé le mot *concept* dans mon ouvrage, et je continue de l'employer ici, malgré qu'il ne soit pas, au point de vue de la psychologie, un terme irréprochable, à raison de ses connotations logiques et métaphysiques. Je préférerais un autre terme, tel que pensée pure ou signification, par exemple, ou mieux un terme nouveau spécialement forgé pour noter le contenu en question. Mais je ne parvins pas à en trouver qui me plût. Il est donc bien entendu que je ne prends pas le mot *concept* dans un sens logique ou métaphysique ; mais je le conserve parce qu'il a servi déjà dans d'autres recherches analogues.

(1) *Ueber Ausfrageexperimente und über die Methoden zur Psychologie des Denkens;* Psychologische Studien, iii-1907, p. 301.

(2) *Lectures on the Experimental Psychology of the Thought Processes,* New York, 1909.

§ 2. — Une difficulté a éviter : « L'illusion des psychologues ».

Aussi longtemps que la psychologie a été étudiée d'un point de vue métaphysique et logique, — en somme jusqu'à une date relativement récente, — la nature et le caractère du contenu cognitif mental (pour ne pas étendre la discussion au delà de cet objet) ont été théoriquement déduits de la nature et du caractère des objets que l'on supposait y correspondre. Cette déduction était possible en vertu du postulat épistémologique que « la pensée correspond aux choses ». Ainsi, je regarde par la fenêtre de mon cabinet de travail, et un contenu — un tout complexe, — est présent à ma conscience, qui se résout en groupes de contenus, complexes également, lesquels sont à leur tour composés d'autres contenus élémentaires, analysables en dernier ressort en éléments de quantité et de qualité données, avec entre eux des relations définies et pour chacun d'eux un degré propre de proéminence, de clarté, dans la conscience. Je traduis cette expérience en disant que je perçois une rangée de peupliers d'Italie sur un fond de ciel bleu, avec des nuages moutonnés qui passent. D'une façon absolument spontanée, sans le moins du monde m'arrêter à prendre les phénomènes comme des contenus de conscience, je rapporte ma pensée aux choses. Et puisque mon expérience est composée de sensations actuelles de vert, de brun, de bleu, de blanc, ensemble avec des reproductions de diverses sortes, spontanément j'attribue le vert aux feuilles, le brun aux branches ; je dis : — et, avant toute réflexion, je pense : — « le ciel est bleu » — « il y a des nuages blancs » — « les feuilles sont vertes » — « la cime des arbres rompt la ligne de l'horizon », etc. Mais ce n'est pas de ces assertions particulières, d'assertions semblables, ni de leur validité que nous avons à nous occuper dans cet article. Les remarques qui précèdent n'ont pour but que de faire saisir le processus inverse qui consiste à décrire des pensées en termes de choses. Après avoir décrit le monde réel en termes de sensation, il n'est pas rare que nous arrivions à décrire le monde mental en termes de réalités extramentales. C'est ce que James a appelé

« l'illusion des psychologues »; elle n'est guère moins obsédante pour le psychologue de profession, même le mieux averti, que pour l'homme ordinaire, laissé aux seules lumières du sens commun et qui, sans autrement réfléchir, appelle les feuilles « vertes », et dit que le souvenir d'un paysage donné EST ce même paysage, reproduit par l'œil intérieur, — EST cette expérience identique rappelée et ne différant en rien de sa première apparition, sauf en ce qu'elle réapparaît sous une forme atténuée. D'ailleurs, ne nous préoccupons pas davantage, pour le moment, de ces convictions erronées. Il n'est pas nécessaire d'en faire la critique, car on aurait peine, de nos jours, à trouver un homme de science sérieux qui les prenne à son compte ou qui songe à les défendre.

Mais il est pour nous d'une importance capitale de le noter ici, l'analyste pour lequel les contenus de conscience, soit actuels, soit reproduits, sont toujours identiques à eux-mêmes, et correspondent, quant aux caractères, aux choses extramentales qu'ils représentent, ne saura parvenir à saisir, parmi les contenus cognitifs présents à la conscience, autre chose que ce que l'on nommerait le plus adéquatement des impressions des sens et des reproductions sensorielles. Dans l'inventaire des contenus cognitifs mentaux qu'il dressera, tout ce qui n'est pas immédiatement sensoriel sera oublié.

Je ne puis m'empêcher de croire que cette « illusion des psychologues » n'a pas été sans influence sur le long succès de l'école associationniste ; et il est certain que, d'autre part, les doctrines philosophiques, formulées par cette école, ont accentué chez les psychologues l'incapacité de percevoir, dans la sphère cognitionnelle de la conscience, autre chose que des contenus sensoriels. Maintenant, toutefois, que l'école est en voie de s'éteindre, l'ancienne formule, d'après laquelle toute conscience est formée de sensations, a été légèrement modifiée. C'est ainsi que, pour Titchener, le sensationnisme est devenu un « principe heuristique » et n'est plus « une croyance » (1) ; il n'a

(1) TITCHENER, *Lectures on the Experimental Psychology of the Thought Processes.* New York, 1909, p. 36.

plus en sa faveur que cette seule raison que la psychologie aime à travailler avec le moins d'instruments possible. Et de fait, si elle parvient à mener son travail à bonne fin, avec les seules sensations comme instruments, c'est fort bien. Mais il est permis de se demander si cela lui est possible. Les contenus sensoriels, — actuels ou reproduits — sont les contenus objectifs les plus manifestes, les mieux observables pour la conscience : cela est vrai. Bien des observateurs ont été incapables de découvrir les états de conscience dans lesquels interviennent des processus cognitifs qui ne sont pas de toutes façons sensoriels : c'est encore vrai ! Dans quelques instants, d'ailleurs, nous tâcherons d'expliquer la place prépondérante qu'occupent presque toujours les contenus sensoriels.

Mais, malgré cela, ce ne sont d'aucune façon les seuls besoins de la Logique ou de la Métaphysique qui mènent, aujourd'hui, à affirmer la présence dans la conscience de contenus cognitifs qui ne soient pas simplement sensoriels. Cela peut avoir été le cas à une période antérieure de l'histoire psychologique. Il n'en est plus ainsi : à l'heure qu'il est, une masse énorme et toujours grandissante de preuves expérimentales établit qu'il se produit dans la conscience des processus cognitifs parfaitement aptes à former une classe entièrement irréductible aux contenus sensoriels — actuels ou reproduits — de quelque espèce qu'ils soient. Je fais allusion ici à cette immense quantité de preuves expérimentales, résultant des recherches de ceux qui ont systématiquement travaillé à élucider la nature des processus cognitifs et volitifs, en général ou en particulier ; leur conclusion commune peut être brièvement résumée en cette constatation, qu'il y a une chose telle qu'un phénomène de « pensée sans image ». Ceci n'est pas une inférence, c'est un fait d'observation. Les expériences obtenues dans les recherches qui y ont conduit, peuvent être reprises et vérifiées. Il sera difficile désormais de maintenir encore que le fait de la « pensée sans image » soit moins une donnée de conscience que le fait de l'image elle-même, — encore que cette donnée doive être recherchée avec grand soin et observée avec grande délicatesse d'introspection.

§ 3. — La « pensée sans images ». — Recherches.

Galton (1) en Angleterre, Ribot (2) en France, marquent à vrai dire, le commencement des recherches faites dans le but d'arriver à une connaissance plus parfaite des processus cognitifs et volitifs supérieurs. Les expériences de Ribot (1891-1897) et de Galton (1879-1883) consistaient à faire observer des mots (pour Ribot des termes génériques, pour Galton des termes génériques et même spécifiques) afin de découvrir avec précision ce qui arrive dans la conscience lorsque nous pensons, entendons ou lisons un vocable à signification. Les deux expérimentateurs obtinrent, de certains de leurs sujets, la déclaration, qu'en dehors du mot proposé, aucun contenu distinct n'avait été découvert dans leur conscience.

Ribot aboutit à la conclusion que, dans le cas des termes génériques, l'état de conscience en question était réellement constitué par quelque chose de plus que le mot à lui tout seul, ou que le mot plus l'imagerie. Il suppose qu'il doit y avoir en plus un élément obscur, inconscient, lequel constitue précisément le sens général du terme générique. Mais dans ses expériences à lui, aucun élément semblable n'était tombé sous l'observation. Il était l'objet d'une inférence logique qui en faisait un constituant nécessaire de la signification du mot.

Marbe (3) (1901) découvrit, au cours d'une étude expérimentale sur le Jugement, certains états de conscience sans images, auxquels il donna le nom de « Bewusstseinslagen », terme qu'il emprunte à Meyer et Orth (4) (1901). Ces « Bewusstseinslagen » ou attitudes de conscience ne sont ni des perceptions ni des images. Orth (1903), prétend même qu'ils ne sont pas des sensations.

Ach (5) (1905), s'occupant de recherches expérimentales sur les pro-

(1) *Inquiries into Human Faculty* (1883); *Generic Images* (Proc. Roy. Instit. of Gt. Brit. Ap. 25, 1879).

(2) *Enquête sur les Idées générales* (Rev. Philosophique, 1891, vol. 32).

(3) *Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Urteil*. Leipzig, 1901.

(4) *Zur qualitativen Untersuchung der Association* (Zeits. f. Psychologie und Physiologie, 1901, XXVI, p. 6).

(5) *Ueber die Willenstätigkeit und das Denken*. Göttingen, 1905.

cessus volitifs et cognitifs, découvre également des contenus cognitifs apparemment irréductibles à toute sensation ou à toute image. Il essaye de rendre compte du fait, en invoquant l'éveil de nombreuses tendances à la reproduction, lesquelles, sans devenir assez fortes pour *être* des reproductions, ont cependant dans la conscience un écho : celui-ci constitue la signification du contenu qui les a excitées.

Binet (1) (1903) note, lui aussi, le phénomène comme s'étant produit au cours de ses recherches. La perception du sens du mot peut précéder l'apparition d'une image, et être séparée de cette dernière par un effort distinct tendant à évoquer une image ou à déterminer une pensée. L'image, ainsi conclut-il, qu'elle soit visuelle, verbale ou les deux ensemble, n'explique pas à elle seule les processus de pensée.

Külpe (2) (1904), dans ses expériences sur l'abstraction, ne fait qu'indiquer un mécanisme de conscience, examiné de plus près par Watt (3) (1906). C'est l'influence de la tâche imposée sur les processus conscients déterminés par elle. La tendance déterminante, créée du côté de l'observateur par l'acceptation de la tâche (die Aufgabe), est un moyen excellent, aux mains de l'expérimentateur, pour produire les états de conscience qu'il a précisément pour but d'examiner et de classer. Au terme de ses recherches, Külpe fut amené à cette conclusion, que des variations dans le caractère de la tâche sont suivies plutôt de variations dans le caractère de l'aperception, que d'un changement quelconque dans la sensation de l'excitant.

Watt découvre que les images indéfinies sont capables de fonctionner comme les idées générales ; il reconnaît toutefois la possibilité de trouver des pensées entièrement sans images.

Messer (4) (1906) corrobore la théorie de l'image indéfinie à idée générale, notée par Watt. Mais il va plus loin que le premier, et déclare

(1) *L'Étude Expérimentale de l'Intelligence.* Paris, 1903.

(2) *Versuche über Abstraktion :* Bericht über den 1. Kongress f. experimentelle Psychologie in Giessen. Leipzig, 1904.

(3) *Experimentelle Beiträge zu einer Theorie des Denkens* (Archiv f. die ges. Psychologie, IV, 1905, p. 289).

(4) *Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Denken* (Archiv. f. die ges. Psych., VIII, 1906, p. 1).

que ses expériences ne lui ont livré aucune donnée suffisante d'où il ait pu conclure que l'origine de la signification du mot excitant fût manifestement dépendante de la genèse des images.

Schultze (1) (1906), lui, a abandonné sa première position, où il ne faisait aucune distinction entre les contenus sensoriels *(Erscheinungen)* et les pensées ; il affirme l'irréductibilité des pensées ou concepts *(Gedanken)* à toute sensation, à toute image et à tout sentiment.

Bühler (2) (1908) est peut-être le plus explicite à affirmer et à maintenir qu'il se rencontre des contenus cognitifs sans images, et à réclamer pour ceux-ci le caractère d'éléments des processus de conscience. Pour lui aussi, la pensée, le concept n'est ni sensation, ni image, ni rapport d'images. La pensée, dans l'ensemble, se meut à travers des pensées, non à travers des images. Et sa conclusion très bien étayée est le résultat parfaitement mûri d'une série d'expériences faites sur des processus de pensée assez compliqués, — résultat d'ailleurs suffisamment connu et assez généralement accepté.

Betts (3) (1909) après un travail d'expérimentation réellement définitif et lumineux, sur l'imagerie mentale, s'est cru autorisé à écrire que « les concepts peuvent avoir ou peuvent ne pas avoir un noyau d'images; qu'ils sont presque toujours pensés en termes de langage ; mais qu'ils sont possibles sans images ni mots ». La chose importante lorsqu'il s'agit de pensée, c'est la *signification*, — et les percepts, les images, les symboles (mots) sont « dans l'économie de la pensée éliminés à l'avantage de la dernière signification ».

Voilà, très en abrégé, un aperçu des principales conclusions auxquelles ont abouti les expérimentateurs de marque, qui représentent l'école introspective ; on l'aura noté, à l'exception de celles de Külpe, toutes ces conclusions visent les processus de reproduction. Les expériences de Külpe sur l'abstraction se rapportaient plutôt à des percep-

(1) *Einige Hauptgesichtspunkte der Beschreibung in der Elementar-Psychologie.* I. Erscheinungen und Gedanken (Archiv. f. die ges. Psychologie, VIII., 1906, p. 241).

(2) *Tatsachen und Probleme zu einer Theorie der Denkvorgänge* (Archiv f. die ges. Psychologie, VIII., 1907, p. 297 ; XII., 1908, p. 1).

(3) *The Distribution and Functions of Mental Imagery.* New York, 1909.

tions. Mes propres expériences (1), faites à Louvain en 1910, peuvent, je pense, être classées dans la même catégorie. Au cours de ces recherches je n'ai rencontré en aucun cas une perception sans y trouver ce que je voudrais appeler une « image directe », c'est-à-dire des contenus sensoriels actuels. Ces recherches ont établi que la tâche imposée de percevoir comme général, comme type, influençait la perception subséquente d'images présentées au tachistoscope, jusqu'à réduire très notablement la valeur consciente du contenu sensoriel ; tandis que la consigne de percevoir comme individuel produisait l'effet contraire.

L'examen approfondi que je fis des phénomènes, établit l'existence de tendances marquées, dans le premier cas, vers une perception imprécise, schématique, partielle, (pour autant qu'il s'agissait de contenus sensoriels) ; dans le second, vers une perception claire, définie, pleine et entière.

Bien plus complets et aussi plus radicaux sont les résultats du travail de Moore (2) (1910) sur l'abstraction. C'est là encore une étude faite sur les perceptions et dont les conclusions, pour autant qu'elles concernent l'objet de cet article, peuvent se résumer comme suit : le phénomène d'une reconnaissance bien assurée peut avoir lieu sans qu'aucune image mentale de la chose reconnue se forme. Qu'il se rencontre des contenus mentaux sans images, représentatifs d'un objet visuel, c'est chose établie. Ces contenus mentaux sans images sont les éléments essentiels dans le produit de la perception et de l'abstraction.

Les recherches de Henderson (3) (1903) sur la mémoire, forment en quelque sorte une catégorie distincte de toutes celles dont nous avons parlé jusqu'à présent. L'objet en était la reproduction ; mais la matière reproduite était un matériel logique d'une étendue considérable, rapporté avec une grande facilité à des groupes généraux d'idées connexes. Certaines conclusions fort importantes nous concernent ici. Des idées

(1) *The Relation of Thought-Process and Percept in Perception* (Journal of Psychology, Vol. IV., part 2, September, 1911, p. 213).

(2) *The Process of Abstraction*. Berkeley, 1910.

(3) *A study of Memory for Connected Trains of Thought* (Monograph Supp. to the Psychological Review, VI., December, 1903).

qui se produisent plusieurs fois dans le processus original, dit l'auteur, n'ont qu'une seule expression dans la reproduction *(Condensation)*. On observe aussi la fusion des idées, et leur modification, en vue de préparer un nouveau contexte (*Modification*). Il observe de même que, quand l'oubli survient, « les contenus du thème diminuent jusqu'à un petit nombre de détails représentatifs ; alors il est hors de doute que l'oubli cesse de s'étendre à ces derniers détails, sauf dans le cas où il élimine absolument tout, et n'épargne qu'un sens inarticulé de la signification générale ». Il s'est persuadé, par le témoignage de ses observateurs, que cette signification générale domine le souvenir, ou mieux se résout elle-même dans les détails qui le constituent. Le travail de Henderson établit ainsi, de façon manifeste, l'importance des concepts généraux « sans images », lesquels, disparaissant en dernier lieu dans le processus de l'oubli, dominent, dirigent la reconstitution des copies plus ou moins détaillées de l'original.

Je n'ai qu'à citer ces auteurs, tous de réputation établie, et à résumer, d'ailleurs avec une brièveté dont je devrais m'excuser, leurs conclusions concernant l'objet de cette étude, pour établir qu'il se rencontre des « pensées sans images » dans la conscience, et de plus pour établir que des recherches particulièrement soigneuses ont révélé, tant dans la perception que dans la reproduction, l'existence d'un contenu mental et d'un processus distincts des contenus et des processus sensoriels et affectifs, et qui par conséquent ne peuvent être classés parmi les contenus de cette espèce.

§ 4. — Données et conclusions des premières recherches.

C'est donc là notre conclusion, et elle s'impose. Il est prouvé par une foule d'expériences diverses, de recherches méticuleusement conduites, que par delà et au-dessus des contenus cognitifs sensoriels, il se produit un contenu non sensoriel, un contenu « sans image », un processus que j'oserai franchement appeler désormais *un concept*. Les données de mes études personnelles sur les processus conscients qui caractérisent la pensée sous l'aspect « universel » ou « particulier », ont

amplement confirmé cette thèse. Les lecteurs, désireux de connaître dans leur entièreté le matériel et la méthode de mes recherches, et de soumettre à une discussion complète les données récoltées, voudront bien s'en rapporter au travail déjà publié. Ici je me propose de ne décrire que très brièvement les expériences faites.

Durant une série de séances (vingt normalement) que j'appellerai *la période d'exercice*, mes observateurs se sont occupés à former des associations entre des mots dépourvus de sens et des séries de dessins. Chaque mot (il y en avait 10 en tout) était successivement appris en connexion avec cinq dessins, dont chacun était distinct comme individu, mais dont chacun aussi pouvait être compris avec le reste de la série sous une notion commune. De la sorte le mot arrivait à point pour recevoir une signification, laquelle pouvait être ou bien de façon définie l'un des dessins (ordinairement, en ce cas, celui appris en même temps, le jour où l'introspection était faite), — ou bien de façon indéfinie, le caractère spécifique ou générique, vérifié dans chaque dessin. Mes observateurs avaient été partagés en deux groupes, et la marche suivie durant la période d'exercice était légèrement différente chaque fois ; mais les résultats obtenus pour les deux groupes furent identiques. Aussi bien, puisque dans cet article il n'est question que de l'introspection des observateurs du premier groupe, je n'aurai plus à m'occuper des exercices faits par les autres.

L'effet de ce processus d'exercice était de créer des associations solides, — avec tendances consécutives vers la reproduction, — entre les mots et les dessins des groupes respectifs ; et en même temps de créer des associations divergentes, avec tendances consécutives vers l'inhibition associative, entre les diverses particularités de détail manifestées par les dessins. Ces menues particularités étaient de nature à se supprimer mutuellement, en tout ou en partie, dans la série complète à laquelle elles appartenaient. Ainsi, le mot Funip, — un des mots dépourvus de sens, en rapport avec une série de dessins dont nous nous occuperons tout le long de cette étude, — était associé avec :

I. Un disque circulaire de couleur orangée.

II. Un ovale en forme de fuseau, incliné à 45° vers la gauche, et coloré de pourpre à tonalité rougeâtre.

III. Un ovale droit (cercle en perspective à 45°) de couleur jaune paille.

IV. Un ovale de largeur intermédiaire entre II et III, incliné à 45° vers la droite, et coloré de bleu outremer.

V. Un ovale horizontal, plus large que III et coloré de vert.

Notons donc bien que les couleurs, les formes et les positions particulières sont différentes pour chaque image. Toutes auraient d'ailleurs pu être groupées ensemble comme « des cercles colorés, en diverses positions », comme « des dessins en simples traits colorés », comme « de simples figures colorées » etc. Ce qui était vrai pour la série Funip l'était aussi, en général à un degré plus grand, ou au moins égal, pour les autres séries.

Durant cette période d'exercice, des questions intéressantes d'ordre varié surgirent, dont plusieurs ont été touchées ou traitées assez en détail, dans l'ouvrage que j'ai récemment publié. Ces questions concernent la manière dont la signification s'attache au mot, le concept abstrait formé au cours du processus, la relation qui s'établit entre la pensée, selon qu'elle est conceptuelle et dégagée de tout contenu sensoriel, et les images reproduites ou les contenus sensoriels. Une conclusion garantie par les données mêmes de cette partie de mes recherches, et que je désire souligner ici, c'est que la signification associée au mot dépourvu de sens au cours des exercices, distincte d'ailleurs dans ses caractères et souvent même dans le temps, du même mot pris comme un son sans signification, peut arriver et parfois arrive réellement à la conscience sous une forme dégagée de toute image. Sur un total de 635 protocoles analysés (6 observateurs), ce phénomène s'est produit avec un pourcentage de 7 %. De plus, dans 35,5 % des cas, les observateurs furent en état de discerner une signification non imaginative du mot, et de la distinguer de certaines images (contenus sensoriels) connexes. Cela nous donne un pourcentage combiné de 42,5 % de cas, où les concepts sans images ont été observés. Etant arrivé à ce point dans mes recherches, je soulevai la question de savoir

quelle relation il fallait mettre entre les concepts et la partie purement sensorielle des images. C'était l'endroit de le faire, pour plusieurs motifs :

1° parce que la théorie de la pensée, qui est bien l'à-côté le plus intéressant de mes recherches, s'est imposée ici à mon attention ; et

2° parce qu'il m'a semblé que le véritable objet des recherches serait plus avantageusement traité après qu'une théorie de la pensée aurait été esquissée. Mais la majeure partie des preuves qui doivent l'étayer, ne se trouve que dans les données de la seconde partie de la recherche.

Dans cette seconde partie, les mots dépourvus de sens nouvellement appris, devaient fonctionner dans des jugements simples, comme termes « universels » ou comme termes « individuels ». L'observateur était invité à compléter un jugement partiellement exprimé, montré comme stimulus, en y ajoutant un adjectif approprié. Ces « jugements partiellement exprimés » étaient formés des mots dépourvus de sens avec adjonction du verbe substantif *(is, are)* précédé soit d'un adjectif d'universalité *(all, no)*, soit de l'article défini *(the)* avec un adjectif de détermination. Mes observateurs complétèrent ainsi en tout 495 de ces jugements partiellement exprimés, dont 154 étaient affirmatifs et universels de forme, 112 négatifs et universels, et 229 individuels. Les durées d'introspection et de réaction furent, et pour cause, notées dans chaque cas. C'était là, on le comprend, la partie principale des recherches, dont les exercices étaient la préparation nécessaire. Les mots avaient été appris suffisamment bien en rapport avec les séries d'images ; mais ils n'étaient pas connus aussi parfaitement que l'auraient été des mots de la langue usuelle ; — de sorte qu'il fallait généralement un temps considérable pour déterminer leur signification, lorsqu'ils apparaissaient comme stimulus, avant que la réaction amenât l'adjectif approprié.

C'est ce qui rendit possible de distinguer la perception du mot de la genèse de son sens ; c'est encore ce qui fournit l'occasion désirée d'examiner les caractères de la genèse du sens, et des significations elles-mêmes, en tant que phénomènes de conscience.

Les principales conclusions que j'ai tirées de cette partie des recherches, sont les suivantes :

1° Dans les jugements « universels » la signification du sujet (mot dépourvu de sens) a une tendance à être phénoménologiquement présente, comme un concept sans contenu sensoriel d'aucune sorte.

2° Dans les jugements individuels il y a, pour la signification du sujet, *tout au moins* une tendance à être phénoménologiquement présente avec un caractère distinctement imaginatif. Je souligne le « *tout au moins* », car j'estime que les exceptions très rares (4 %) qui sembleraient contraires à cette tendance, ne doivent pas entrer en ligne de compte.

3° Le pourcentage (42,5 %) des significations qui se présentent comme concepts seulement, ou comme concepts que l'introspection distingue de toutes images connexes, avait déjà été relevé dans les protocoles de la période d'exercice. Il est nettement confirmé par les déclarations qu'ont faites les observateurs dans les protocoles de la seconde partie des recherches. Nous avons ici 31 % de concepts purs, dans les jugements universels et affirmatifs ; et 37 % — dans les mêmes jugements — de concepts distincts de tout contenu sensoriel connexe. Pour les jugements négatifs universels les pourcentages sont respectivement de 33 % et 47 %.

4° Notons encore un point. L'analyse des protocoles fut poussée plus avant, en vue de préciser les phénomènes qui caractériseraient la présence dans la conscience de l'adjectif de réaction, c'est-à-dire du prédicat fourni par l'observateur. Ma première intention n'avait pas été de faire cette analyse, car je supposais bien — après ce que Watt et d'autres avaient observé au cours de leurs recherches — que ces mots en général surgiraient automatiquement, en vertu d'une tendance déterminante. Mes protocoles pourtant me fournirent des renseignements intéressants ; et c'est ainsi que je fus amené à faire encore cette analyse. Sur 266 protocoles (de jugements universels affirmatifs et négatifs), elle me livra 55,5 % de cas où la présence de la signification de l'adjectif précéda, de façon consciente, l'apparition dans la conscience de toute image ou de tout mot exprimant cette signification. Le même phénomène se produisit avec un pourcentage de 13 % pour les jugements individuels (nombre de protocoles, 229). L'analyse en question était quelque peu

délicate à faire, parce que assez compliquée ; qui voudrait des renseignements complets sur les procédés par lesquels furent obtenus ces pourcentages et sur leur valeur, les trouvera dans le travail publié.

5° Enfin, il y eut pour les jugements universels 28 % de cas où le prédicat signifié semblait être directement affirmé du sujet signifié : et une analyse finale des protocoles me fit conclure qu'un processus de pensée, tel qu'un jugement, *peut* se produire comme un processus de pensée pure, contenant seulement des concepts en tant que contenus sans immixtion d'aucune image quelle qu'elle soit.

Voilà donc résumées très brièvement quelques données et quelques conclusions de mes recherches, corroborant celles d'autres psychologues, en ce qui concerne les « pensées sans images ». La théorie de la pensée que j'avance est basée sur ces données, et comporte à peine d'autres éclaircissements une fois ces données reconnues. Supposons clairement établi qu'un observateur peut former, par exemple, le jugement : « Tous les « Robud » (torses d'enfants) sont coupés en deux », ou « Robud » est coupé en deux », sans qu'aucun autre contenu sensoriel à part les mots stimulants « All Robud are » et les adjectifs de réaction subséquents « cut in half » se présente à la conscience. Admettons ses déclarations d'où il résulte que la signification de « Robud » qui surgit graduellement, était un contenu parfaitement distinct du percept « Robud » constitué par le mot lui-même, et n'était pas accompagnée de contenus sensoriels ; qu'il savait que « Robud » *est*, ou que « tous les Robud » *sont* « coupés en deux » avant qu'eussent surgi les mots exprimant cette connaissance ; que consciemment il a appliqué le concept « cut in half » au concept que signifie « Robud » et qu'ensuite il a réagi. Il semblera évident que « les seuls contenus essentiels dans les processus de la pensée sont des concepts ». De fait, cette assertion semblerait se justifier sans qu'il fût besoin de toutes les preuves que présentent nos recherches. Car supposons que, de fait, des *contenus imagés* entrent réellement dans les processus de la pensée : la moindre introspection révèle le caractère fragmentaire que présentent habituellement ces contenus, elle montre aussi combien ils sont souvent peu en rapport avec l'objet de la pensée,

de quelle manière toute sporadique ils apparaissent, et de quelle façon presque accidentelle ils viennent interférer avec le processus principal qui se développe. Opposez cela à ce que Bühler appelle très bien « le contenu enchaîné et continu de notre pensée ». Notez la clarté, la vivacité des significations dont la pensée s'occupe, la cohérence du processus pris dans son ensemble, l'entièreté, la plénitude de la pensée elle-même. La conclusion s'impose à nous et force le consentement : « les concepts sont les seuls éléments strictement essentiels dans les processus de la pensée ».

Que si l'on veut voir illustrer notre idée sous une forme plus populaire, songeons simplement à la parole ordinaire. Supposons un professeur qui s'adresse à ses étudiants, et leur expose comme quoi le carbone est une substance combustible. Est-ce qu'une procession d'images parcourt sa conscience ou celle de ses auditeurs, quand il profère ces paroles ? Pour la grande majorité la réponse va être négative, certainement. Donc les images ne sont pas rigoureusement nécessaires à la compréhension du langage. Mais les mots eux-mêmes ? Le — carbone — est — une — substance — combustible. Il est évident que ces mots, pris en particulier ou en groupe, ne *sont* pas leur propre signification : et la signification est la seule chose importante pour le professeur et pour les étudiants, — c'est trop clair ! Les mots sont là pour les choses et leurs relations. En dernière analyse ils signifient les choses et leurs relations. Et cette signification est présente à la conscience, mais non pas présente de la même façon que la perception des choses actuelles, ni que les relations actuelles signifiées. Elle n'est pas davantage présente comme la reproduction de celles-ci en contenus sensoriels. Ces contenus sensoriels ont été séparés, écartés en quelque sorte de la signification. Et la signification est présente à la conscience d'une façon dégagée de toute image, rappelée par le rappel du mot même qui a été associé avec elle.

Dans mon ouvrage j'ai distingué la signification conceptuelle de la réelle. Le cas dont nous avons à nous occuper maintenant est en relation avec le précédent. « Le carbone est une substance combustible », — voilà une proposition conceptuelle. Elle est compréhensible pourvu

que la signification conceptuelle des termes dont elle se compose soit connue. Mais les choses vont bien autrement lorsqu'il s'agit de la signification réelle des mots. Il n'y a qu'une seule manière d'exprimer celle-ci adéquatement : c'est de montrer la chose signifiée. *Ceci est du carbone.* Et cela implique un percept, — lequel percept comporte nécessairement un contenu sensoriel actuel. Alors donc que la signification réelle implique l'image (actuelle ou, comme nous le verrons, reproduite), la signification conceptuelle est possible sans image. Et puisque signification conceptuelle et séquences conceptuelles sont des pensées ou des processus de pensée, il semble évident que la première des propositions avancées plus haut est établie.

§ 5. — Le caractère psychologique des concepts.

Je ne me propose pas de montrer dans cet article que ces concepts, éléments essentiels de la pensée, constituent une catégorie de contenus mentaux, à ranger au delà et au-dessus de ceux qui incluent des sentiments, des processus conatifs, et des contenus sensoriels (cognitifs). Les arguments et considérations qui étayent cette conclusion, sont exposés en leur entièreté dans mon ouvrage ; et ici encore un bref résumé suffira. Il paraîtrait à peine nécessaire de montrer que les concepts ne doivent être classés ni dans la catégorie des sentiments, ni dans celle des processus conatifs. En effet, tout sentiment présuppose une connaissance, et le contenu sentimental est généralement opposé au contenu cognitif, comme le subjectif est opposé à l'objectif. Les processus conatifs dans lesquels le caractère subjectif est marqué, sont rapportés aux objets en tant que ceux-ci sont donnés dans les processus cognitifs ; ils ne peuvent, semble-t-il, être du même ordre que ceux auxquels ils sont rapportés de la manière spéciale que nous avons dite.

Il est plus nécessaire de montrer que les concepts ne sont pas les contenus sensoriels qui, ensemble avec eux, sont classés parmi les processus de la sphère cognitive du conscient, et qu'ils sont irréductibles à ceux-ci de toutes façons.

La première preuve de cette affirmation est que le fait d'avoir con-

science de la signification sans aucun contenu sensoriel, est une condition de conscience absolument dissemblable, et à l'introspection bien distincte, d'une conscience de signification accompagnée d'un contenu sensoriel. En effet, même lorsque, au cours de mes expériences, quelque contenu sensoriel se produisit, mes observateurs étaient fréquemment capables d'en distinguer une signification « sans images », qui se présentait aussi. Pour décrire leur expérience dans ces cas-là, ils s'exprimaient comme ayant eu conscience d'une claire et vivace idéo-présentation, accompagnée d'une image bien faible, — ou comme ayant eu une signification illustrée, exemplifiée par une image visuelle, — ou comme ayant obtenu une signification avant qu'aucune image eût surgi. Dans ces cas, l'image concomitante, l'image illustrant le concept et lui servant d'exemple, ou l'image surgie consécutivement au concept, avait, en termes d'introspection, un caractère qui la distinguait à n'en pas douter de la signification expérimentée comme idéo-présentative ou dégagée d'images. Il est incontestable que, quels qu'aient pu être leurs antécédents extra-mentaux, les deux expériences ne peuvent, psychologiquement parlant, se classer dans la même catégorie.

Je voudrais accentuer ma thèse : dans aucun cas les contenus purement sensoriels ne peuvent, à eux seuls, constituer la signification d'un mot. Et cela pour le motif que voici : les simples contenus sensoriels de conscience, considérés comme tels, veulent être et doivent être considérés comme étant non perçus et non connus, — pour autant qu'il est question de perception et de reproduction humaine. Tout ce qui conditionne la conscience humaine, comme contenu sensoriel, est perçu. L'assertion est de Külpe. Qu'un excitant puisse agir sur l'organisme, et pourtant rester non perçu, c'est une constatation classique en psychologie. En quoi consiste, dès lors, le processus de la perception ? Evidemment en quelque chose de plus que l'action du stimulus sur l'organisme. Et ce « quelque chose de plus », qu'est-ce donc ? Je ne puis suggérer d'autre explication que celle-ci, que l'excitant tombe dans la perception à sa place, comme quelque chose qui est reconnu, au moins dans une certaine mesure. Or qu'est-ce qui peut ici être reconnu, puisqu'il est probable que jamais deux excitants ne sont

pareils, ni n'agissent identiquement sur l'organisme, et qu'ils n'ont jamais à faire à un organisme identiquement conditionné? On peut uniquement penser qu'un concept ou un système de concepts entre en jeu; et que le contenu sensoriel *est* un contenu sensoriel perçu à cause de sa relation avec un ou plusieurs de ces concepts. Ceci serait vrai, au moins théoriquement, pour toutes les perceptions autres que les premières dans l'ordre chronologique. Et il n'y a aucune difficulté spéciale à l'admettre, si nous concédons que le premier contenu sensoriel se présentant à la conscience, quel qu'il soit, suscite le concept « chose », et est assimilé à ce concept « chose », ou lui est sous-entendu. Partant, aucun contenu purement sensoriel ne peut être, comme tel, la signification du mot auquel il est associé, puisque comme tel il ne peut même pas se présenter à la conscience. Si, dans un certain sens, il peut être appelé la signification du mot, c'est à cause de l'élément conceptuel en vertu duquel il se présente comme un contenu conscient.

Et si, comme nous l'avons dit, le concept est un contenu irréductible à tout contenu sensoriel, bien moins encore peut-il se résoudre en les vestiges ou les débris desdits contenus. Une illustration frappante de ces deux assertions résulte du fait bien connu que nous sommes capables de penser, — mettons « arbre » — très clairement, très exactement, dans tous les cas suivants :

1° Quand actuellement nous percevons un arbre ; 2° quand nous percevons simplement une partie de l'arbre, le tronc, la racine, la branche ; 3° quand nous reproduisons « arbre » avec présence d'une image reproduite de façon vivace ; 4° quand une pareille image reproduite est faible, fragmentaire, presque imperceptible ; 5° quand une image symbolique se produit dans notre conscience, comme, par exemple, un symbole visuel, auditif, tactile, kinesthésique tel que le mot « tree » — « arbre » — « Baum » ; 6° quand, au cours d'un processus de pensée, nous pensons « arbre » sans relation avec un contenu sensoriel quelconque qui l'accompagne, etc.

Ces faits semblent établir que la pensée est quelque chose d'autre que le contenu sensoriel qui peut l'accompagner dans une aussi infinie

variété de formes ; puisque cette variabilité semble n'avoir aucun effet nécessaire sur la clarté et l'exactitude de la pensée, puisque les processus de pensée semblent se poursuivre, ininterrompus, quels que puissent être la forme ou le caractère du contenu sensoriel qui les accompagne. Partant ensemble, à plusieurs, d'un même point de départ, nous pouvons aboutir à une conclusion similaire. Mais le premier, à l'introspection, rapportera avoir éprouvé une suite continue d'images visuelles vivaces ; le second témoignera d'un enchaînement intégral de paroles internes, avec peut-être des images visuelles occasionnelles se développant au cours de la parole interne ; et le troisième n'aura découvert que de-ci de-là un mot ou une image sporadique, phénomènes qui semblent se présenter plutôt comme des produits du processus de pensée, que comme ce processus lui-même ou comme sa cause, totale ou partielle.

Et ceci m'amène au dernier élément de la théorie, qui concerne la présence de contenus sensoriels dans les processus de reproduction. Je dis que ceux-ci peuvent en général être regardés comme des coproduits de la pensée, sauf lorsque l'objet de notre pensée est « individuel ». Alors, les données des recherches le prouvent, la présence des contenus sensoriels est nécessaire. Je ne m'attarderai pas à cette exception, quoiqu'elle exprime une loi, à mon sens, des plus importantes. Les données de mes recherches l'établissent. Ceux qui considèrent que toute pensée *est* contenu sensoriel, ou du moins dépend d'un pareil contenu, ne songeront pas à en infirmer la valeur. Mais à leur endroit j'ai à justifier l'assertion que les éléments sensoriels peuvent être considérés comme coproduits de la pensée. On le prouve le mieux par les deux considérations suivantes : d'abord, nous l'avons vu, les concepts sont les seuls éléments essentiels de la pensée ; en second lieu, la présence des contenus sensoriels concomitants peut facilement s'expliquer par des motifs d'association. Il est évident que la perception implique normalement des contenus sensoriels. Le percept se réalise avec toute la richesse et la plénitude de la présentation sensorielle ; et le concept suscité dans la perception est inévitablement associé aux éléments sensoriels quels qu'ils soient, qui y peuvent être

impliqués. Normalement, ces éléments sont les éléments les plus frappants et les plus vivaces du percept ; et c'est manifestement le motif pour lequel « penser en images », ou « en paroles qui ont pris la place des images » semble pour beaucoup la description adéquate de la pensée. Mais nous avons vu que des images presque complètes, ou très fragmentaires, ou symboliques, que même l'absence d'images sont des conditions qui peuvent également bien caractériser la pensée exacte, définie. Il semblerait de loin préférable de s'en tenir à l'hypothèse qui appelle coproduits des concepts ou des pensées, les contenus sensoriels considérés comme tels, — plutôt que d'appeler ces concepts mêmes les coproduits des contenus sensoriels, ou de les identifier avec eux. En fait la constante association qui se fait, dans la perception, des présentations sensibles avec les concepts, est un motif suffisant pour notre assertion. Et de plus, elle explique comment le rappel du concept peut précéder le rappel de tel ou tel contenu sensoriel particulier. Nous pouvons, par exemple, penser « arbre ». Le mot rappelle l'idée avec laquelle il a été intimement associé, par l'apprentissage et l'usage constant de notre langue maternelle. L'image pourra être celle d'un des peupliers qui croissent en face de la fenêtre de mon cabinet de travail, ou d'un châtaignier en fleurs à Bushy Park, ou d'un hêtre à Burnham ; ou même elle pourra se réduire à quelques lignes verticales irrégulières, à une tache vague presque informe, de couleur indéfinie. Bien plus, il pourra n'y avoir rien de tout cela ; l'idée se présentera « sans image », comme une *signification* non sensorielle suscitée par le mot, lequel (dans ce cas du moins) lui est probablement si intimement associé, qu'il en est introspectivement indiscernable.

DEUXIÈME PARTIE.

Confirmations nouvelles.

§ 1. — Matériaux et Technique.

Après ces indications sur notre thèse générale, et comme confirmation de la théorie proposée, nous pouvons maintenant considérer

certains phénomènes qui ont été observés au cours des recherches, et dont il n'est pas fait mention dans le travail déjà publié. On se rappelle que chacun des dix mots sans signification était associé avec un certain nombre d'images. Pour chaque mot, les images différaient en quelques particularités de détail ; mais toutes étaient de même espèce. Comme nous nous occuperons ici de deux paires de mots et de leurs images associées, commençons par en donner une courte description. Les mots étaient « Ferod » et « Robud », — « Lagoc » et « Funip ». Remarquons pour le premier couple que la lettre finale est la même, et que les deux mots contiennent les lettres *r* et *o*. Il est possible que la répétition des mêmes lettres dans les mots accouplés ait eu quelque effet sur la curieuse confusion, que nous allons remarquer, entre les significations artificiellement créées. Cette difficulté pourtant ne saurait s'appliquer à « Lagoc — Funip »; or nous verrons que les confusions notées pour « Ferod — Robud » se présentèrent aussi lorsqu'il fallut apprendre et reproduire les significations des autres couples de mots, et de plus des répétitions semblables de lettres se rencontrèrent dans d'autres mots, sans provoquer le phénomène incriminé, — il sera donc permis de négliger cette allitération, et de considérer toutes les données comme manifestant un même phénomène.

Voici la liste des images associées avec chacun des mots accouplés :

Ferod : cinq images de cinq petits garçons, tous activement occupés dans des positions différentes, et colorés différemment de couleurs vives.

Robud : cinq images, de buste, de cinq enfants habillés (trois garçons, deux filles). Les images, d'inégale grandeur, représentaient les enfants dans des positions différentes. Elles étaient vivement mais simplement colorées de teintes différentes.

Ferod fut appris en premier lieu, une image succédant à l'autre en ordre fixe de la première à la dernière, à chaque fois, durant dix séances. Donc, à la fin de la onzième séance, chaque image avait été vue deux fois avec le mot. Alors, à la onzième séance, on commença à apprendre Robud, les images étant vues avec le mot dans le même ordre que pour Ferod. En même temps on continua à apprendre Ferod,

jusqu'à la fin : on mit, de la sorte, dix séances à apprendre Robud, et vingt séances à apprendre Ferod. A chaque séance, on apprit sept mots avec sept images.

J'ai déjà décrit *Funip;* le mot fut appris comme suit : la première image fut montrée aux trois premières séances, la seconde aux trois séances suivantes, la troisième pendant deux séances, et puis la quatrième et la cinquième, chacune pendant une seule séance.

Lagoc : cinq figures géométriques à tracé simple, chacune teintée d'une coloration différente. Elles étaient de grandeur et de forme différentes (deux hyperboles, une parabole, un demi-cercle et une demi-ellipse). Lagoc fut appris dans le même ordre que Funip, mais l'étude n'en commença qu'à la onzième séance.

Les observateurs dont je citerai les protocoles sont : le Dr Spearman, Grote Professor à l'Université de Londres, le Rév. A. B. Sharpe, M. A., Miss Beatrice Gadsby, B. A., et Miss Ferguson. Comme ces couples de mots ne furent pas appris par le Professeur Read ni par M. C. Flugel, B. A., qui servirent également de sujets au cours de l'enquête, leurs protocoles ne pourront fournir aucune donnée pour les mots qui nous occupent. Quant à mes propres observations, aucune note ne fut prise durant la période d'exercice, étant donnée l'impossibilité d'un contrôle.

§ 2. — Phénomènes observés durant la période d'exercice.

Examinons maintenant les phénomènes qui se produisirent pour chacun des quatre observateurs, au cours de l'étude des couples de mots, et des images qui y furent respectivement associées.

Les extraits suivants sont pris dans les introspections de Sp., qui est, en général, peu visuel. Le mot est Ferod (garçons en mouvement (1).

1. (4 sec.). Une idéoprésentation localisée ; doute sur le fait de savoir si elle était exacte ou erronée ; commencement d'une memoria technica. [Ferod-Ferule et Rod]. Inhibition.

(1) 1. (4 sec.). A localised ideopresentation ; doubt as to whether it were right or wrong ; inception of a memoria technica [Ferod — Ferule and Rod]. This was inhibited.

2. (1,8 sec.). Image très vague, mais idéoprésentation distincte du garçon. Ne puis dire si le mot « *garçon* » était représenté.

3. (1,6 sec.). Un mélange d'idée de « garçon », d'image auditive du mot « *garçon* » et d'image visuelle. L'idée était dominante.

4. (1,6 sec.). Une idée de « garçon » bras et jambes étendus.

5. (1,4 sec). La connexion entre l'idéoprésentation et le mot est tellement étroite que le mot *exprime* l'idéoprésentation. Ce n'était pas une image d'un enfant. C'était « *enfant* ». Et ce n'était pas « *cet* enfant-*ci* ». C'était « *enfant* » — d'une description quelque peu vague ; une nouvelle classe. Cela ne correspond à aucune de mes conceptions antérieures d'enfants.

6. (1 sec.). Simultanément une idéoprésentation et une image faible.

7. (1 sec.). Une idée d'un enfant, et en même temps une très faible image auditive du mot « garçon » : suivie de la croyance qu'auparavant je n'avais jamais employé le mot « *garçon* » mais le mot « *enfant* ». L'idéoprésentation toutefois était dans les deux cas indiscernable.

8. (0,8 sec.). Une signification extrêmement vague ; pas d'image, ni verbale, ni autre.

9. (1 sec.). Une pure idéoprésentation. Elle signifiait un petit garçon s'étendant dans diverses directions, mais pas un type particulier.

10. (1,2 sec.). Après un vide, une idéoprésentation de « *garçon* » (pas *un* garçon). Il y avait un contenu actuel mais si vague et fragmentaire que je ne puis pas même le décrire, ni dire s'il était visuel ou non. Je puis le distinguer du cas où j'ai eu l'idéoprésentation pure.

11. (1,2 sec.). Une idéoprésentation d'un petit garçon, 1 °/o d'image.

2. (1,8 sec.). A very vague image, but a distinct ideopresentation of the boy. Can not say if the word *boy* was represented.

3. (1,6 sec). A jumble of idea of boy, audition image of the word *boy* and visual image. The idea was dominant.

4. (1,6 sec.). An idea of *boy* — legs and arms stretched out.

5. (1,4 sec.). The connection between the ideopresentation and the nonsense-word is so close that the word *expresses* the ideopresentation. It was not a picture of a child. It was *child*. And it was not *this* child. It was *child* — child of a certain vague description ; a new class. It does not correspond to any of my old conceptions of children.

6. (1 sec.). An ideopresentation and a faint image simultaneously.

7. (1 sec.). An idea of a child, and at the same time a very faint audition image of the word *boy* : followed by a belief that I had not used the word *boy* before, but the word *child*. The ideopresentation however was in both cases indistinguishable.

8. (0,8 sec.). An extremely vague meaning ; no image, verbal or otherwise.

9. (1 sec.). A pure ideopresentation. It meant small boy stretched about — no particular one.

10. (1,2 sec.). After a blank, an ideopresentation of *boy* (not *a* boy). There was an actual content, but so vague and fragmentary that I can not even describe it or say whether it was visual or not. I can distinguish it from the case where I get the ideopresentation pure.

11. (1,2 sec.). An ideopresentation of a small boy, 1 °/o image.

12. (1 sec.) Une vague idéoprésentation ; alors réaction. L'idéoprésentation se développa ensuite distinctement comme celle d'un petit garçon ; en même temps surgit la pensée que j'avais réagi trop vite — l'idéoprésentation restant encore trop indifférenciée.

13. (1,2 sec.). Une idée très distincte ; pas d'image.

14 (0,8.). —

15. (0,8 sec.). Une claire idéoprésentation, pas d'image.

16. (1 sec.). Une idée très indéterminée.

17. (1 sec.). Une idée d'un garçon et 10 °/₀ d'image auditive de « garçon ». Le caractère du garçon était très indéterminé.

18. (1 sec.). Réaction résultant de la familiarité avec le mot stimulant. Il y avait conscience que je connaissais la chose signifiée par « Ferod ».

19. (1,2 sec.). Réaction prématurée. J'avais une idéoprésentation très vague, et elle m'échappa.

20. (1,2 sec.). En bloc, la conversation que nous avions eue sur Robud et Ferod. Pas d'image. Idéoprésentation (de garçon) incluse dans le premier phénomène. (La conversation signalée eut lieu quelques jours auparavant).

Les extraits suivants sont pris des introspections de Sp. pour *Robud* (bustes d'enfants) (1).

11. (4,6 sec.). Etrangeté du mot. Ne pouvais me rappeler que je l'eusse jamais eu. 4 °/₀ d'image d'un torse d'enfant me tournant le dos. Avant cela vint la conviction que je savais avec quelle image le mot stimulant s'était trouvé auparavant.

12. (1 sec.). A vague ideopresentation and reaction. The ideopresentation later developed into distinctness as of a little boy ; at the same time the idea arose that I had reacted too soon — the ideopresentation being still too undifferentiated.

13. (1,2 sec.). A very distinct idea ; no image.

14. (0,8 sec.). —

15. (0,8 sec.). A clear ideopresentation ; no image.

16. (1 sec.). A very indeterminate idea.

17. (1 sec.). An idea of a boy and a 10 °/₀ auditory image of *boy*. The character of the boy was very indeterminate.

18. (1 sec.). Reaction on familiarity with stimulus-word. There was a consciousness that I knew the thing meant by Ferod.

19. (1,2 sec.). Premature reaction. I had a very vague ideopresentation, and it slipped back again.

20. (1,2 sec.). In a condensed mass, the conversation we had about Robud and Ferod. No image. Ideopresentation (of boy) included in first phenomenon. [The conversation referred to took place some days before N° 20.]

(1) 11. (4,6 sec.). Srangeness of word. Could not remember I had had it. 4 °/₀ image of a boy's torso, back turned towards me. Before that came a conviction that I knew what picture stimulus-word had been with before.

12. (1,2 sec.). Il n'y avait absolument pas d'image. Idéoprésentation distincte du « garçon » : *et aussi un souvenir que j'en avais obtenu une très bonne memoria technica, capable de se maintenir.*

13. (1,2 sec.). Une idéoprésentation très vague mais se développant. Certitude que j'avais une idéoprésentation et qu'elle se développait bien. Réaction sans plus d'attente.

14. (1 sec.). Une idée très claire et pourtant générale, plus ou moins équivalente à « garçon », mais n'y correspondant pas entièrement. Dans cet exemple, j'ai mieux le contraste ; en effet, précédemment j'ai eu *souvent* pour ce mot une idée vague de « garçon » : les jambes étaient dans une position étendue, mais non de façon déterminée. *Maintenant j'ai une idée abstraite claire des jambes étendues, en général.*

15. (1 sec.). Le mot exprimait une signification extrêmement vague.

16. (0,8 sec.). Une idée parfaitement définie de l'image du garçon que j'ai expérimentée ; au même moment 1 °/₀ de nuage, couleur rouge brun informe.

17. (0,6 sec.). Une idéoprésentation absolument pure d'un garçon de caractère plutôt indéterminé.

18. (1,4 sec.). 1 °/₀ d'image vague et une claire pensée de l'expérience.

19. (1,4 sec.). Une idéoprésentation non accompagnée d'une image.

20. (Réaction anticipée). Le mot exprimait plutôt vaguement l'image.

D'une comparaison des extraits nous pouvons conclure :

1° Vers le temps où l'étude de Ferod n'était pas encore compliquée de l'étude de Robud, les idéoprésentations de la signification de Ferod semblent être plus claires, plus déterminées, et en général meilleures qu'après coup.

12. (1,2 sec.). There was absolutely no image. A distinct ideopresentation of the boy: *and also a memory that I had made a very good memoria technica of it — likely to stick.*

13. (1,2 sec.). A very vague, but developing ideopresentation. Certainty that I had an ideopresentation and that it was developing well. Reaction without waiting further.

14. (1 sec.). A very clear and yet general idea, more or less equivalent to *boy*, but it does not completely correspond. In this instance I have the contrast better, in that previously for this word I have *often* had a vague idea of a boy : the position of the limbs being extended, but not in any definite manner. *Now I have a clear abstract idea of the limbs extended in general.*

15. (1 sec.). The word expressed an exceedingly vague meaning.

16. (0,8 sec.). A quite definite idea of the picture of the boy that I experienced ; at the same time a 1 °/₀ cloud of reddy-brown formless colour.

17. (0,6 sec.). An absolutely pure ideopresentation of a boy of a rather indeterminate character.

18. (1,4 sec.). A vague 1 °/₀ image and a clear thought of the experience.

19. (1,4 sec.). An ideopresentation unaccompanied by an image.

20. (Anticipatory reaction). The word expressed rather vaguely the picture.

2° Le seul moment où l'on parle d'une image visuelle de Ferod, et encore avec le pourcentage minime de 1 °/₀, est à la onzième séance, lorsqu'on commença l'étude de Robud.

3° Quoique la signification exprimée soit « enfant » ou « garçon », à la septième séance, on déclare, au point de vue de l'idéoprésentation, ne point discerner entre les deux mots.

4° Robud commence avec un rapport de 4 °/₀ d'image (pourcentage très élevé pour Sp.). Cette reproduction sous forme d'image tendrait à suggérer que la signification du mot était dans ce cas une signification réelle. Elle peut avoir eu — et d'après les expressions employées par Sp. il est probable qu'elle a eu de fait — le caractère d'une image suscitée après une inhibition (*Loi de l'inhibition*).

5° A la douzième séance, avec Robud, vient le souvenir d'une *memoria technica* déjà obtenue. Ceci semble être la memoria technica mentionnée à la première séance en connexion avec Ferod. L'introspection semble indiquer que la signification de Ferod est obtenue ici comme celle de Robud. En effet :

6° A la quatorzième séance la signification de Ferod est très clairement obtenue comme celle de Robud. Ferod y est très exactement décrit.

7° Enfin, l'introspection au sujet de Robud à la dix-septième séance semble témoigner d'un mélange de Ferod et Robud, exprimer Robud comme « un garçon » au lieu de ce qu'il était en réalité, un buste d'enfant.

* * *

Ce qui suit est extrait des introspections de Sp. sur Funip et Lagoc (1).

Funip (cercles en diverses positions) :

1. (1,4 sec.). D'abord la pensée que ceci était le cas que j'avais mentionné pendant les exercices : memoria technica — funis, feu. Ensuite faible image d'un globe jaune.

(1) Funip : (Circles in various positions).

1. (1,4 sec.). First the idea that this was case I 'd mentioned when learning : memoria technica formed — funis, fire. Then faint image of yellow globe.

2. (1,6 sec.). Faible image d'un disque rond, rouge jaune.

3. (1,4 sec.). Très faible image de ce disque jaune particulier : réminiscence de cette memoria technica qui me frappa au commencement.

4. (1,4 sec.). Très faible idée d'un disque coloré, jaunâtre. Je ne puis pas dire s'il y avait image.

5. (1,4 sec.) Idéoprésentation d'une figure plane. Plus tard elle se développa en une forme plus distincte, colorée de bleu sombre, mais ne devint pas image visuelle.

6. (0,8 sec.). Alors seulement vint la pensée. Puis vint l'image d'un disque ovale, bleu sombre, — très faible, mais ajoutant beaucoup à la détermination de l'idée.

7. (1,4 sec.). Idéoprésentation claire d'un ovale horizontal obscur ; avec 1 % d'image de l'ovale.

8. (1,4 sec.). Le mot « Funip » apparut plein de sens. Sentiment qu'il était simplement familier. Idée d'un ovale bleu sombre avec 1 % d'image.

9. (1,4 sec). Idéoprésentation, de pair avec une très faible image visuelle d'un ovale incliné — pas de couleur appréciable.

10. (1 sec.). Une idéoprésentation avec élément représentatif qui, précisément, parut être *quelque chose.*

11. (1,2 sec.). Je pensai instantanément : cela indique une balle rouge-feu. A peine quelque image. Je ne pouvais découvrir aucune trace d'autres expériences.

12. (1,4 sec.). Image 1 % et une idée très claire du globe jaune.

13. (1,2 sec.). Une pure idéoprésentation, parfaitement distincte et avec confiance, d'un globe jaune particulier.

2. (1,6 sec.). A faint image of round red-yellow disc.

3. (1,4 sec.). A very faint image of that particular yellow disc : reminiscence of the memoria technica that struck me at first.

4. (1,4 sec.). A very faint idea of a coloured disc, yellowish. I can 't say if there was an image.

5. (1,4 sec.). An ideopresentation of a flat figure. Later this developed into a distincter shape and a dark-blue colour, but did not become a visual image.

6. (0,8 sec.). Idea came first then. Then came image of a dark-blue oval disc — very faint but greatly adding to the determinateness of the idea.

7. (1,4 sec.). A clear ideopresentation of horizontal dark oval ; and a 1 % image of it.

8. (1,4 sec.). Word Funip appeared meaningful. Belief that it was only familiar. Idea of dark-blue oval with a 1 % image.

9. (1,4 sec.). An ideopresentation, together with a *very* faint visual image of a slanting oval — no colour distinguishable.

10. (1 sec.). An ideopresentation with a representative element which just seemed to be *something.*

11. (1,2 sec.). I instantly thought that denotes a fiery-red ball. Scarcely any image. Could detect no remnants of other experiences.

12. (1,4 sec.). A 1 % image and a very clear idea of the yellow globe.

13. (1,2 sec.). A pure ideopresentation, quite distinct and confident, of a particular yellow globe.

14. (1 sec.). Idée très générale, mais toujours claire, accompagnée d'une conviction forte de son exactitude.

15. (0,6 sec.). Pas d'image. L'idéoprésentation était absolument nette et claire. Solide conviction.

16. (1,4 sec.). Idée vague. Pendant que je réagissais, j'avais la pensée que je réagissais prématurément.

17. (1,2 sec.). Une idée claire et une conviction positive de l'expérience précédente.

18. (1,8 sec.). J'allais réagir — puis je pensai que c'était prématuré. Le processus commencé continua, c'était la contre-partie du processus « Lagoc ». L'idée « Ceci était celui que j'ai confondu avec l'autre » était présente comme une idéo-présentation.

19. (1,2 sec.). Idée d'un ovale oblong incliné, de couleur indéfinie; presque immédiatement suivie de 1 °/₀ image.

20. (1,2 sec.). Pas d'image. Idéoprésentation d'une forme indéterminée — plutôt celle que j'ai expérimentée aujourd'hui que l'autre.

Lagoc (sections coniques colorées, autres que cercles ou ellipses) :

11. (4,2 sec.). Idée de nouveauté ; doute sur le fait si je pouvais me le rappeler comme s'étant déjà présenté. Conviction que, de fait, je me le rappelais. Image 5 °/₀ d'un seau bleu. Conviction que les deux appartenaient l'un à l'autre.

12. (15 sec.). Etrangeté du mot; doute inclinant vers l'affirmation que j'avais vu cela ce soir ; effort pour trouver idées ou images ; doute s'il fallait bien chercher ainsi ; une faible image du seau déjà perçu montait ; ne me convainquit

14. (1 sec.). A very general but still, as far as it went, clear idea accompanied by a strong conviction of its accuracy.

15. (0,6 sec.). No image. The ideopresentation was absolutely clean and clear. Strong conviction.

16. (1,4 sec.). A vague idea. While reacting I had a thought that I was reacting prematurely.

17. (1,2 sec.). A clear idea and positive conviction of the previous experience.

18. (1,8 sec.). I nearly reacted — then thought it premature. Then the process that had begun was continued and was the counterpart of the Lagoc one. « This was the one that I confused with the other » was present as an ideopresentation.

19. (1,2 sec.). An idea of a long inclined oval of indefinite colour ; followed almost immediately by a 1 °/₀ image.

20. (1,2 sec.). No image. Ideopresentation of a very indeterminate shape — more the one I have experienced to day then the other.

Lagoc : (Coloured conic sections other than circles and ellipses).

11. (4,2 sec.). Idea of newness : doubt as to whether I could remember it as having occurred. Conviction that I did remember it. 5 °/₀ image of a blue pail. Conviction that the two belonged to one another.

12. (15 sec.). Strangeness of word ; doubt inclining to affirmation that I had seen it before, this evening ; pressing for ideas or images ; doubtful if I ought to search so ; faint image of

point; alors deux ou trois autres images vinrent; conviction distincte qu'elles étaient erronées. Abandonnai la partie.

13. (1 sec.). Une idéoprésentation de la chose intégrée au fait de l'apprendre.

14. (1,2 sec.). Une image 1 °/₀ et une idée de l'expérience que j'avais eue ce soir (d'apprendre le large demi-ovale noir avec Lagoc).

15. (1 sec.). Le mot avait l'air étrange; puis idée très claire, convaincue, d'une forme noire, de pair avec une idée très condensée du phénomène relaté, et du fait de vous le rapporter durant l'exercice.

16. (1 sec.). Une image 1 °/₀ en forme de mitre noire, et une pensée distincte d'avoir expérimenté cela il y a peu de temps. (Sp. note qu'il s'est aperçu au cours de l'étude, qu'il y en avait eu d'autres de la même espèce en connexion avec l'image).

17. (1 sec.). Une expérience très indéterminée; il y avait une trace de dédoublement, sans qu'il y eût pourtant deux formes distinctes déterminées. Je ne puis dire que ce fût dégagé d'image.

18. (1,4 sec.). Souvenir d'une expérience complète, compliquée, que j'eus en connexion avec celle-ci au moment où elle fut présentée (apprise) cet après-midi. C'était « cela », presque entièrement indéterminé — parfaitement équivalent au mot « cela » — seulement le mot n'était pas là.

19. (1,2 sec.). Une idéoprésentation suivie d'image 1 °/₀.

20. (1 sec.). Pas d'image; une idéoprésentation beaucoup plus abstraite que je n'en obtenais habituellement, sitôt après l'expérience (exercice). Seulement une sorte de forme.

pail kept coming up; did not convince me; then one or two other images came; distinct conviction they were wrong. Gave it up.

13. (1 sec.). An ideopresentation of the thing integrated in the experience of learning it.

14. (1,2 sec.). A 1 °/₀ image and an idea of the experience I had this evening (i. e., learning the large black half-oval with Lagoc).

15. (1 sec.). Word looked strange; then very clear and convinced idea of a black shape, together with a very condensed idea of the occurrence related, and of relating it to you while learning.

16. (1 sec.). A 1 °/₀ image of a black mitre shape, and a distinct thought of having experienced it a short time ago. (Sp. notes that he was aware in learning that there had been *others* of the same sort connected with the picture).

17. (1 sec.). A very indeterminate experience; there was a trace of doubleness, without being two distinct determined forms. I can 't say it was clear of imagery.

18. (1,4 sec.). A memory of a whole complicated experience I had in connection with this when it was presented (learned) this afternoon. This was « it », almost wholly indeterminate — quite equivalent to the word « it », only the word was not there.

19. (1,2 sec.). An ideopresentation followed by a 1 °/₀ image.

20. (1 sec.). No image; a much more abstract ideopresentation than I usually get so shortly after having had the experience (learned). Only a kind of shape.

En comparant ces deux séries d'extraits, nous pouvons noter :

1° La reproduction de Funip est nettement d'une pièce. Deux fois avant et deux fois après le commencement des exercices Lagoc, il est rapporté 1 °/₀ d'images. Des idéoprésentations pures prédominent dans la seconde moitié des séances d'exercice.

2° A la dix-huitième séance, quand la signification de Funip était nettement connue, elle est donnée comme étant celle qui avait été confondue avec Lagoc : Lagoc étant à cette même séance reproduit comme « *cela* ».

3° A la vingtième séance les significations de Funip et de Lagoc sont présentées d'une façon très indéterminée comme une sorte de forme.

4° Lagoc rappelle à la onzième séance une forte image (5 °/₀) d'un seau (Tegam). A la même séance, lors d'une présentation subséquente du mot Tegam (réceptacles pour liquides) comme excitant, il y avait « un soupçon qu'après tout ceci était réellement le seau bleu ». A la douzième séance, Lagoc donne à nouveau naissance à de faibles images du seau : et Tegam rappelle « une idéoprésentation très distincte du seau. Je crois qu'il n'y avait pas d'image du tout ». Après cette séance, Lagoc semble avoir été plus ou moins fortement associé avec les images de sa propre série.

5° A la quinzième séance, pendant l'exercice, Sp. nota qu'il avait « une idéoprésentation d'avoir vu (le demi-ovale noir) à une occasion précédente (notamment à la quatorzième séance). Mais,

6° Les réactions Lagoc sont, comparativement aux autres, de toutes façons très imparfaites.

* * *

Dans les expérimentations, Sh. se montra très visuel. Quelques semaines avant les expériences, il vit par hasard l'image du premier Robud, qui est très frappante et simple, de couleur comme de forme. Il n'en connut pas le nom ; mais cet accident entraîna des conséquences fort intéressantes.

Aux quatre premières séances d'exercice il n'eut aucun résultat avec Ferod (1).

5. (7 sec.). Doute sur le fait de savoir s'il était dans le vrai, sentiment de certitude, puis description passablement adéquate de l'image apprise.

6. (12.4 sec.). Pas d'image, mais « un jugement que Ferod se rapporte à ce à quoi j'ai dit que se rapportait l'autre mot (Sorab) ».

7. (6 sec.). Une vague image visuelle du garçon.

8. (2,4 sec.). Une image du garçon.

9. (6 sec.). Inhibition, confusion avec un autre mot, image du garçon.

10. (3 sec.). Un garçon, veste blanche, mains en poches, image claire, pas de jambes. Je ne me rappelle pas sa tête. (Ceci est le Robud vu auparavant).

11 (5 sec.). L'autre garçon — qui court, avec figure saine, remplie, profil perdu.

12. (3,4 sec.). Un garçon dans l'attitude de quelqu'un qui tire.

13. (3 sec.). Une image du garçon bleu.

14. (5 sec.) Inhibition ; une image du garçon qui court.

15. (6 sec.). Un garçon, — non, si : mais quel garçon ? Je ne saurais le dire. Image confuse d'environ trois dessins de garçons. Je ne puis pas la décrire. Ce n'est pas assez clair. C'est un petit garçon gros et gras, habillé d'une sorte de veste et d'un chapeau, ni jambes ni bras, ni aucune attitude particulière ; et il n'est pourtant pas sans bras ni jambes.

16. Pas de résultat.

17. (3 sec.). Une image visuelle d'un garçon qui saute.

(1) 5. (7 sec.). A doubt as to whether he was right, a feeling of certainty, then a tolerably accurate description of the picture learned.

6. (12,4 sec.). No image, but « a judgement that Ferod refers to what I said the other word (Sorab) referred to ».

7. (6 sec.). A vague visual image of the boy.

8. (2,4 sec.). An image of the boy.

9. (6 sec.). Inhibition, confusion with another word, image of boy.

10. (3 sec.). A boy, white coat, hands in his pockets, clear, no legs. I do n't remember his head. [This is the Robud seen before].

11. (5 sec.). The other boy — boy running, with a round fat face profile perdu.

12. (3,4 sec.). A boy in attitude of pulling.

13. (3 sec.). An image of the blue boy.

14. (5 sec.). Inhibition ; an image of the boy running.

15. (6 sec.). A boy — no, yes : but which boy I do n't know. A confused image of about three pictures of boys. I can 't describe it. It's not clear enough. It's a small fat boy, with some sort of coat and hat on, *neither legs*, nor arms, nor any particular attitude, nor is he without legs or arms.

16. No result.

17. (3 sec.). A visiual image of a boy jumping.

18. (4,2 sec.) Une image visuelle d'un garçon qui court.

19. (3,6 sec.). Une image visuelle d'un gros garçon bleu, courant à gauche.

20 (3 sec.). Inhibition ; une image visuelle reconnue comme d'un autre garçon de la bonne série.

Robud (bustes d'enfants) :

11. (10 sec.). Le buste du garçon (correctement décrit). « Il y a deux garçons dans cette série : tous deux vinrent d'abord ensemble indistinctement, et furent séparés par un effort ». Pas de certitude sur le fait de savoir quel garçon c'était. (Ceci était le premier et le seul *Robud* vu jusqu'à ce moment).

12. (5 sec.). Image visuelle d'une fille (correctement décrite). Incertitude sur le fait de savoir si Robud signifiait une fille ou un garçon.

13. (4 sec.). Inhibition due à une certaine confusion avec un autre garçon, présent comme une image visuelle incomplète. Puis l'expérience du jour est assez adéquatement décrite en termes visuels (Sh précise : une « image incomplète », en est une dont il a conscience qu'il peut, à volonté, reproduire tous les détails ; ce n'est certainement pas un contour, certainement cela n'a pas de couleur ; ce n'est pas une chose qu'il puisse définir. Il opine que c'est là « un concept uni à un symbole de caractère tellement vague que je ne puis pas le spécifier sans avoir recherché avec précision ce que c'est ». Et il pense que plus ou moins, dès le début des expérimentations, son état de conscience a eu ce caractère).

14. (4 sec). Image visuelle claire d'une fille (correctement décrite).

15. (2 sec.). Une fille.

16. (1,4 sec.). Un garçon — à demi un garçon.

18. (4,2 sec.). A visual image of a boy running.

19. (3,6 sec.). A visual image of a blue fat boy running to left.

20. (3 sec.). An inhibition ; a visual image recognised as of a wrong boy of the right series.

Robud.

11. (10 sec.). The torso of a boy (correctly described). « There are two boys in this series : both came at first indistinctly together — and were separated by an effort ». No certainty as to which boy it is.

12. (5 sec.). A visual image of a girl (correctly described). Uncertainty as to whether Robud means a girl or a boy.

13. (4 sec.). Inhibition due to some confusion with another boy, present as an incomplete visual image. Then the experience of the day is fairly accurately described in visual terms. Sh. states that « an incomplete image » is one of which he is conscious that he can at will fill in all the details ; that it certainly is not an outline, certainly has no colour, and is not anything that can be defined. It is his opinion that « this is a concept united with a symbol of so vague a character that I can not specify it without having definitely looked for it ». And he thinks that, more or less from the beginning of the experiments, his consciousness has been of this character.

14. (4 sec.). A clear visual image of a girl (correctly described).

15. (2 sec.). A girl.

16. (1,4 sec.). A boy — half a boy.

17. (3 sec.). D'abord une inhibition ; je ne pouvais d'abord pas distinguer entre ce mot (Robud) et un autre qui lui ressemble. Je laissai les deux tels quels, et ils se distinguèrent d'eux-mêmes. Une image très vague. Je savais que je la connaissais. C'était la chose principale. Ni le tout ni les parties ne furent présents comme une image. Une petite fille (correctement décrite).

18. (2,4 sec.). Un garçon mangeant une tartine. Clairement dans la conscience, je ne sais comment.

19. (3,4 sec.). Une inhibition, suivie d'une image de petite fille.

20. (4,8 sec.). Dessin correctement décrit — mais qu'il y eût image ou non, l'introspection ne l'a pas révélé.

Une comparaison de ces extraits montrera :

1° Que le mot Ferod ayant été associé à des images de garçons en mouvement, rappelle à la dixième séance un buste de garçon, vu sans mot quelques semaines avant le commencement des expériences.

2° A la onzième séance Ferod est « l'autre garçon ».

3° A la quinzième séance, les idées abstraites des deux séries de garçons sont apparemment modifiées et unies pour former la signification de Ferod.

4° Lorsque l'étude de Ferod commença, ce mot, apparaissant comme excitant, rappelait deux garçons simultanément. De fait, un seul Robud avait été vu.

5° A la treizième séance il y a confusion avec un autre garçon ; mais il n'y a pas moyen de dire à quelle série il appartient.

6° Robud « et un autre mot qui lui est semblable » sont indiscernables au commencement de la dix-septième séance. Il n'y a pas d'autre mot qui lui soit semblable ; malgré cela Sorab avait précédemment été confondu avec Ferod (sixième séance).

17. (3 sec.). First an inhibition ; could not distinguish between this word (Robud) and another one like it. I left the two there as they were, and they distinguished themselves. An extremely vague image. I knew that I knew it. That was the prominent thing. Neither the whole nor the parts were present as a picture. A little girl (correctly described).

18. (2,4 sec.). A boy eating a sandwich. Clearly in consciousness, I do n't know how.

19. (3,4 sec.). An inhibition ; followed by image of little girl.

20. (4,8 sec.). Picture correctly described — but if image or not introspection does not state.

Les extraits suivants sont pris dans les introspections sur Funip et Lagoc de Sh. (1).

Funip (cercles colorés en diverses positions) :

1. Pas de résultat.

2. (3,4 sec.). Décrivit l'objet.

3. (3 sec.). Une image est présente se référant à une impression précédente ; reconnue et correctement décrite.

4. (5 sec.). Le second Funip étudié est, au moment de l'introspection, distingué du premier, comme lui étant substitué.

5. (3 sec.). Présente, avant tout, l'idée de substitution ; le dessin est correctement décrit.

6. (4 sec.). Dessin correctement décrit ; la substitution n'y est que notion secondaire.

7. (4 sec.). Image visuelle d'une figure verte ; conscience du changement.

8. (2,4 sec.). Image visuelle distincte du coup, d'un objet vert en forme d'œuf.

9. (2,4 sec.). Une pensée de substitution, puis une image visuelle d'une étroite figure elliptique bleue.

10. (7 sec.). Figure elliptique jaune choisie dans un mélange confus de cette figure et d'autres figures.

11. (5 sec.). Une inhibition. Un triangle rouge voulait surgir. Conscience que ce n'était pas là la chose. Je reconnus l'erreur ; mais je ne parvins pas à me rappeler le mot pour le triangle rouge ; pourtant j'essayai de le retrouver. Alors l'orange vint avec difficulté, et ce fut reconnu comme exact.

(1) Funip (Coloured circles in various positions).

1. No result.

2. (3,4 sec.). Described the picture.

3. (3 sec.). An image present as a reference to a former impression ; recognised and correctly described.

4. (5 sec.). The second Funip learned is discriminated at the moment of introspection from the first as substituted for it.

5. (3 sec.). Present primarily the idea of substitution, picture correctly described.

6. (4 sec.). Picture correctly described ; substitution a secondary notion.

7. (4 soc.). A visual image of green figure ; consciousness of the change.

8. (2,4 sec.). Distinct visual image at once of green egg-shaped object.

9. (2,4 sec.). A thought of substitution, then a visual image of a very narrow blue elliptical figure.

10. (7 sec.). A yellow elliptical figure chosen out of a confusion between it and other figures.

11. (5 sec.). An inhibition. A red triangle would rise. Consciousness that it was not the thing. I recognised it as wrong, but I could not recall what the word for the red triangle was ; though I tried to do so. The orange then came with difficulty and was recognised as right.

12. (4 sec.). Cercle orangé exactement décrit.

13. (2 sec.). Image visuelle distincte d'une orange ou d'une face (cercle).

14. (1 sec.). Une image visuelle parfaitement claire d'une figure bleue elliptique.

15. (2 sec.). Comme 14.

16. (2 sec.). Comme 15.

17. (7 sec.). Inhibition suivie d'une succession d'images vagues — image bleue plus marquée que le reste. Tout rejeté. Puis une figure jaune verdâtre en forme d'œuf. Acceptée, mais non comme un acte volontaire.

18. (4,6 sec.). D'abord une image d'une figure bleue à trois coins vint dans la conscience : rejetée ; vint alors une image parfaitement claire d'une figure verte.

19. (4,4 sec.). Une image d'une figure pourpre en forme de cigare : sentiment d'inappropriation (mais la description est correcte).

20. (2,2 sec.). Une image visuelle claire d'une figure jaune.

Lagoc (sections coniques colorées, autres que cercles ou ellipses) :

11. (6 sec.). Une image visuelle indistincte de la cuve bleue, après une inhibition.

12. (6 sec.). Une inhibition. D'abord trois images vinrent indistinctement dans l'esprit ensemble ; le triangle rouge de façon marquée, les deux autres simplement comme d'autres images. Je m'arrêtai au triangle rouge ; et je suis dans le vrai.

13. (2,4 sec.). Presque une inhibition ; image visuelle d'un seau jaune. Le triangle rouge vint aussi vaguement. Rejeté, parce que j'avais le sentiment qu'il y avait un autre mot pour cela, mais *lequel*, je n'en sais rien.

14. (5 sec.). Je *savais* que l'objet est une figure pourpre, semblable à la partie

12. (4 sec.). Correctly described orange circle.

13. (2 sec.). A distinct visual image of orange or face (circle).

14. (1 sec.). A quite clear visual image of blue elliptical figure.

15. (2 sec.). As 14.

16. (2 sec.). As 15.

17. (7 sec.). Inhibition followed by a succession of vague images — a blue one more prominent than the rest. All rejected. Then a greenish-yellow, egg-shaped figure. Accepted but not as a voluntary act.

18. (4,6 sec.). An image of a three cornered blue figure came into consciousness first : rejected ; an image of green figure came then quite clearly.

19. (4,4 sec.). An image of purple cigar-shaped figure : a sense of inappropriateness. [But description is correct.]

20. (2,2 sec.). A clear visual image of a yellow figure.

Lagoc (Coloured conic sections other than circles and ellipses).

11. (6 sec.). An indistinct visual image of the blue tub, after an inhibition.

12. (6 sec.). An inhibition. First three pictures came indistinctly into mind together — the red triangle prominently, the other two merely as other pictures. I fixed on the red triangle and I am right.

13. (2,4 sec.). Almost an inhibition ; visual image of yellow pail. Red triangle also came vaguely. Rejected, because I had a feeling that there was another word for it ; *what*, I do not know.

d'un œuf qui dépasse le coquetier. Distinctement dans la conscience et non comme une image visuelle. Cela venait à volonté.

15. (8 sec.). Inhibition. Pensai que je savais la signification; pas de résultat.

16. (2 sec.). Inhibition momentanée venant d'une confusion entre ce mot et un autre, non présent comme mot, mais comme « *un autre mot* » et vaguement comme un objet. Puis l'objet était correctement décrit.

17. (5 sec.). Image visuelle d'un dessin [correctement décrite]. Certitude.

18. (2,6 sec.). Image visuelle d'une figure à trois côtés, le côté du haut arrondi.

19. (2,8 sec.). Image visuelle claire d'une figure jaune sale, en forme de la tête d'un œuf.

20. (3,6 sec.). Image visuelle claire d'une figure bleu vert, en forme d'une tête d'œuf, — plate à la base.

Au sujet de ces extraits, nous observons :

1° Jusque vers la dixième séance, alors que l'étude de Funip n'était pas encore compliquée de celle de Lagoc, le sens semble être constitué d'images avec notion de substitution. A la onzième séance toutefois, le premier Lagoc, appris une fois seulement avec son propre mot, s'impose à la conscience, au lieu du cercle orangé qui, à ce moment, avait été appris quatre fois. L'erreur est reconnue, mais le nom ne peut être rappelé. A la fin, l'image correcte arrive avec difficulté.

2° Un autre Lagoc surgit comme la signification de Funip à la dix-huitième séance. Il est rejeté, et alors l'image correcte surgit.

3° La première fois qu'on apprend Lagoc (onzième séance) son image est fortement reproduite comme la signification de Funip; mais l'image de Tegam surgit dès que Lagoc est montré.

4° Un phénomène semblable se produit à la treizième séance. Mais

14. (5 sec.). I *knew* that the picture is a purple figure like the part of an egg outside the egg-cup. Distinctly not in consciousness as a visual image. It came when I willed it.

15. (8 sec.). Inhibition. Thought I knew what it meant. No result.

16. (2 sec.). A momentary inhibition rising from a confusion between this and another word, not present as a word, but as « another » word and, vaguely, as a picture. Then picture correctly described.

17. (5 sec.). A visual image of picture (correctly described). Certainty.

18. (2,6 sec.). A visual image of a three-sided yellow figure, top side rounded.

19. (2,8 sec.). A clear visual image of dirty yellow figure shaped like the top of an egg.

20. (3,6 sec.). A clear visual image of blue-green figure shaped like the top of an egg — flat at bottom.

l'image correcte (apprise alors trois fois) surgit également. Elle est rejetée sous l'impression qu'elle a un autre nom que Lagoc, comme il s'était fait à la onzième séance.

5° La confusion de cet autre mot (ou nom) arrive aussi au n° 16.

6° Finalement l'étude de Lagoc comme ensemble ne répond pas à la moyenne ; elle semble avoir été dérangée, [peut-être par Funip ?]

* * *

G. montra pendant la période d'exercice une tendance visuelle très forte : et dans le cas de Ferod-Robud, il ne commit aucune erreur au sujet des images individuelles apprises le jour même de l'introspection. Dans ses protocoles il n'y a apparemment aucune confusion entre Ferod et Robud. Ceci n'est toutefois pas étonnant du tout ; puisque son idée la plus complète pour Ferod est « garçon en mouvement ou courant », tandis que c'est, pour Robud, « tête » ou « buste ». La signification de Ferod avait été bien fixée dès avant la onzième séance, à l'aide sans doute d'un moyen mnémotechnique (Ferod-fur) employé et noté à la première séance. A la sixième, Ferod signifie « courant » sans images d'aucune sorte. A la neuvième de nouveau (6,4 sec.) : « Je jugeai que c'était « courant » : j'avais l'idée de courir. Puis je rappelai l'image du garçon au capuchon ». Ainsi en est-il de la dixième séance (2 sec.) : « Je lisais le mot et je disais « courant ». C'était un jugement qui équivalait à dire : « ceci signifie courant » ; puis je vis l'image... » A la onzième séance vient « une image visuelle d'un garçon qui se promène de long en large ». Et un mouvement de quelque espèce — marche posée, course, simple pas — est mentionné dans les protocoles de toutes les séances ultérieures.

A la dix-huitième (2,2 sec.) « je fis des mouvements de tête. Ferod semblait suggérer un mouvement. Puis une image visuelle... » A la dix-neuvième (2,2 sec.) « je lus Ferod et connus ce qu'il signifiait avant toute autre chose. Puis une sensation de mouvement... » La notion de mouvement est très marquée dans la signification acquise de Ferod, elle va jusqu'à obscurcir presque la notion de « garçon ».

Mais à la onzième séance avec Robud, une image très distincte de Robud surgit. L'attitude et la forme de la casquette sont spécialement notées comme étant « très distinctes ». Les phénomènes des séances ultérieures sont décrits dans les protocoles que voici (1) :

12. (1,6 sec.). Une image visuelle d'un buste d'enfant (correctement décrit).

13. (9,2 sec.). Une sorte d'image visuelle vague d'un homme vu à demi... Certitude que Robud a affaire avec « tête ».

14. (4,6 sec.). Robud ne me parut pas étranger. Sorte d'image visuelle vague d'une tête. Je rapportai cela au souvenir que j'avais eu une tête d'enfant. — L'image évolua très clairement jusqu'à devenir une tête de petite fille (correctement décrite).

15. (1,4 sec.). Une vague image du buste du garçon que j'avais eu ce soir.

16. (1,6 sec.). Désir d'aller vite : image visuelle d'un garçon, (reconnue plus tard comme une bonne image, à l'exhibition du dessin).

17. (2 sec.). Je connus ce que cela signifie, sans le traduire par quoi que ce soit. J'aurais pu réagir là-dessus, mais je laissai venir l'image. Une image visuelle, pas très claire, d'un garçon ou d'une fille.

18. (1,6 sec.). Une image de la tête du garçon (correctement décrite).

19. (1,6 sec.). Immédiatement une image claire d'une fille (correctement décrite).

20. (1,6 sec.). Une pensée (peut-être accompagnée d'image) que Robud signifiait la tête de quelque chose. Puis trois images de Robud, très vagues, l'une se résolvant en l'autre.

A l'exception du n° 17, où la signification de Robud « était devant moi comme une chose générale, l'image ne changeant pas la signification », — toutes les expériences sont des cas de signification réelle. Robud signifiait l'*individuel.*

(1) 12. (1,6 sec.). A visual image of bust of child (correctly described).

13. (9,2 sec.). A sort of vague visual image of a half man... Certainty that « Robud » has to do with a head.

14. (4,6 sec.). « Robud » did not seem unfamiliar. Sort of vague visual image of a head. I referred it to the memory that I'd had a boy's head... The image went very clearly into a little girl's head (correctly described).

15. (1,4 sec.). A vague image of the bust of the boy that I had tonight.

16. (1,6 sec.). A desire to be quick : a visual image of boy (afterwards recognised as a good image upon exhibition of the picture).

17. (2 sec.). I know what this means without translating it into anything. Could have reacted on that but let picture come. A visual image, not very clear, of boy or girl.

18. (1,6 sec.). An image of the boy's head (correctly described).

19. (1,6 sec.). Immediately a clear image of girl (correctly described).

20. (1,6 sec.). A thought (perhaps accompanied by image) that Robud meant the head of something or other. Then three images of Robuds very vaguely, one going into another.

With the reception of 17 in which the meaning of Robud « was before me as a general. The image did not change the meaning », all the experiences are cases of *real* meaning. Robud meant the individual.

Notons ici :

1. La signification de Ferod était parfaitement fixée comme « garçon courant » avant qu'on eût appris les Robud ; elle ne fut ni altérée ni modifiée par l'étude de Robud.

2. Les figures Robud ne purent pas être bien assimilées à *cette* signification Ferod.

3. Toute tendance à la confusion qui aurait pu résulter de ce que la note de « garçon » ou d' « enfant » était contenue dans les deux significations, aurait été prévenue par l'image (signification réelle) produite dans les cas « Robud ».

* * *

Plus intéressantes sont les introspections relatives au couple Funip-Lagoc chez l'observatrice (G.). Voici des extraits de ses protocoles (1) :

Funip (cercles colorés en diverses positions) :

1. (2 sec.). Deux images passèrent rapidement. L'oiseau en était une, je ne sais quelle était l'autre.

2. (40 sec.). Je ne connais pas ceci. Je m'efforçai de rappeler les images. Quatre d'entre elles (erronées) apparurent. Pas de certitude.

3. (3,4 sec). Parole interne. « Ceci est le mot que je n'ai pas su hier ». Souvenir qu'en l'apprenant aujourd'hui, je me suis dit : « Je dois tâcher de me rappeler ceci ». Image visuelle d'orange.

4. (1,4 sec.). Une course vague, présente comme l'image visuelle de jambes à la course. Dans la période finale, l'image correcte surgit.

5. (5 sec.). Difficulté. Une image de l'objet bleu en forme d'ellipse.

6. (1 sec.). Rappelé l'image du dessin elliptique bleu ; et dit : « de fait, ceci est la forme géométrique ».

(1) Funip (Coloured circles in various positions).

1. (2 sec.). Two pictures passed quickly. The bird was one ; can't say what the other was.

2. (40 sec.). I dont know this. Tried to recall pictures. Four (wrong ones) appeared. No certainty.

3. (3,4 sec.). Internal speech. — « This is the word I did not know yesterday ». Memory that when learning today I said « I ought to remember this ». Visual image of orange.

4. (1,4 sec.). A vague running away present as a visual image of a sort of legs running away. In afterperiod correct image arose.

5. (5 sec). Difficulty. An image of the blue elliptical-shaped object.

6. (1 sec.). Recalled image of blue elliptical picture, and said « of course, this is the geometrical shapes ».

7. (5 sec.). Trouble; puis images visuelles des deux formes elliptiques — espèce d'écoulement de l'une dans l'autre.

8. (2 sec.). Un jugement sur l'excitant (Funip) signifiant « formes géométriques »: puis, image visuelle d'une forme elliptique verte.

9. (2 sec.). Inhibition : puis image visuelle d'un large contour elliptique, qui devint plus étroit et tourna au rouge.

10. (2,4 sec.). Image d'ellipse rouge ; doute ; réaction.

11. (1,4 sec.). Subitement image visuelle d'un triangle rouge. Celle-ci est rejetée parce que je me rappelai le jugement déjà fait : « Ceci ne peut pas être le triangle » (jugement intentionnel). Puis surgit le mot que j'y avais attaché d'abord, « forme géométrique » — et je réagis.

12. (2,4 sec.). Inhibition : je pensai au triangle : je dis (ou pensai) « non : ce n'est pas cela », puis image visuelle du dessin rouge en courbe.

13. (3,2 sec.). Connaissance de ce que signifiait Funip. (Ceci est décrit également comme un sentiment); inhibition; l'image d'un triangle surgit et fut rejetée ; image d'un cercle rouge ; souvenir que Funip était présenté avec cette image.

14. (10,2 sec.). Trouble; image visuelle du cercle rouge ; pensée « ce n'est pas celui que j'avais aujourd'hui »; image d'ellipse bleue; incertitude; l'instruction surgit comme une *pensée :* « cela signifie quelque chose ; cela signifie deux choses : voilà pourquoi je suis en droit de réagir ».

15. (1,6 sec.). Image visuelle d'ellipse bleue.

16. (1,2 sec.). Connaissance : réaction accompagnée de 75 °/₀ d'image.

17. (2 sec.). Image visuelle d'une ellipse horizontale vert bleuâtre.

7. (5 sec.). Worry ; then visual image of the two elliptical shapes — a sort of « dropping » of one into the other.

8. (2 sec.). A judgement of stimulus (Funip) meaning *geometrical shapes :* then visual image of green elliptical shape.

9. (2 sec.). An inhibition : then a visual image of a wide outline ellipse which got narrower and became red.

10. (2,4 sec.). An image of an red ellipse ; doubt ; reaction.

11. (1,4 sec.). A visual image at once of a red triangle. This was rejected because I recalled the judgement already made — « this ca'nt be triangle » (an intentional judgement). Then the word that I originally attached to it, « geometrical shape » arose, and I reacted.

12. (2,4 sec). An inhibition : thought of the triangle : said (or thought) « no : it's not that : » then a visual image of the curved red picture.

13. (3,2 sec.). A knowledge what Funip meant (This is described also as a feeling.) ; inhibition ; image of triangle arose and was rejected ; image of red circle ; memory that Funip was presented with that image.

14. (10,2 sec.). Worry ; visual image of the red circle ; thought « that's not the one I had today » ; image of deep blue ellipse ; uncertainty ; instruction arose as a *thought :* « it means something ; it means two things : therefore I am justified in reacting ».

15. (1,6 sec.). A visual image of blue ellipse.

16. (1,2 sec.). A knowledge : reaction accompanied by a 75 °/₀ image.

17. (2 sec.). A visual image of horizontal bluish-green ellipse.

18. (1,6 sec.). Connaissance de ce que cela signifiait: l'image surgit à la réaction.

19. (1,4 sec.). Connaissance de la signification ; immédiatement après, image visuelle d'une mince ellipse rouge, inclinée vers le N.-O.

20. (1,6 sec.). Connaissance de ce que cela signifiait; images visuelles d'ellipses — une salade d'ellipses, pas du tout définies — pas de couleurs.

Lagoc : — (sections coniques colorées, autres que cercles ou ellipses).

11. (20 sec.). Pas de réaction. Je lus deux fois et entendis « goc » — un son désagréable. Puis « Lagos » entendu et idéé. Puis pensée de « Lagio » qui m'intéresse. Pensai « Qu'est-ce que ceci ? » Puis vint une image visuelle très distincte d'un demi-garçon portant casquette. « Robud » apparut sous forme auditive. Je connais cela. J'essayai d'écarter l'image et « Robud » ; mais cela prit plus d'intensité. Pensai (intentionnellement) à un seau de laiterie.

12. (1,4 sec.). Image visuelle très claire d'un triangle — forme pas très bonne, sommet arrondi ; certitude.

13. (1,4 sec.). Le mot « triangle » vint comme une pensée, ensemble avec une image visuelle très claire du triangle rouge.

14. (2,6 sec). Attention expectative après lecture du mot *Lagoc.* Par degrés une image visuelle du triangle rouge surgit.

15. (8,8 sec). Le mot me sembla familier, mais rien ne vint ; puis image visuelle d'une taupinière noire et ronde : suspension. Pensé à cela pendant quelque temps. Puis surgit l'image visuelle du dessin qui va avec Robud ; et le mot Robud était présent d'une manière tactomotrice. Connaissance que ce n'était pas cela. Puis

18. (1,6 sec.). A knowledge what it meant : image arose on reacting.

19. (1,4 sec.). A knowledge of meaning ; immediately afterwards a visual image of thin red ellipse slanting to N. W.

20. (1,6 sec.). A knowledge what it meant ; visual images of ellipses — a salad of ellipses, not defined at all — no colours.

Lagoc (Coloured conic sections other than circles and ellipses).

11. (20 sec.). No reaction. I read it twice and heard « goc » — such a hideous sound. Then « Lagos » heard and ideated. Then thought of « Lagio » — in which I am interested. Then thought « which one is this ? » Then very distinct visual image of a half boy with cap came. « Robud » sounded in my ears. I know that. I tried to discard the image and « Robud »; but it gained in intensity. I thought (intentionally) of milk-pail.

12. (1,4 sec.). A very clear visual image of triangle — not very good shape, rounded top ; certainty.

13. (1,4 sec.). Word « triangle » came as a thought, together with a very clear visual image of the red triangle.

14. (2,6 sec.). Expectant attention after reading Lagoc. By degrees a visual image of red triangle arose.

15. (8,8 sec.). Word seemed familiar but nothing came : then visual image of black round molehill : suspense. I thought for some time on that. Then visual image of the picture that goes with Robud arose ; and the word Robud was present motor. Knowledge that it was not that. Then black image came back — no absolute certainty, but thought « O really, this must go with that ».

l'image noire revint — pas de certitude absolue, mais la pensée : « En effet, ceci doit aller avec cela ! »

16. (1,6 sec.). Image visuelle d'une figure noire arrondie.

17. (1,6 sec). Image visuelle du dessin avec forme courbée noire. Après la réaction, image d'un triangle assez gros, arrondi.

18. (1,4 sec.). Je venais de lire le mot et je l'associai, dans une pensée, avec une sorte de forme. Puis image visuelle très claire du triangle jaune arrondi.

19. (1,6 sec.). Image visuelle d'une chose au sommet arrondi, que je colorai de jaune. C'était la forme de l'image vue à la dernière séance, et la couleur de l'image vue aujourd'hui.

20. (1,6 sec.). Lagoc signifia quelque chose pour moi, que j'exprimais par « sommets arrondis ». Puis image visuelle du dernier — passage d'un triangle à un cercle. Maintenant c'est un demi-cercle rouge.

Nous notons ici, dans les cas de G. :

1. La difficulté que le sujet trouve à apprendre Funip (trois fois) avec le cercle orange, continue avec l'ellipse bleue, jusqu'à ce qu'émerge la notion « formes géométriques » (sixième séance). A la huitième, le jugement que Funip signifie « formes géométriques » vient avant une image. Une légère difficulté semble perdurer jusqu'à la dixième séance.

2. A la onzième séance, une image du premier Lagoc surgit, comme donnant la signification de Funip. Le sujet la rejette, et les mots « formes géométriques » surgissent et donnent le vrai sens. Le triangle surgit de nouveau, comme une pensée à la douzième et à la treizième séance ; à ce moment, Funip avait été appris six fois avec le cercle orange et avait déjà obtenu le sens « formes géométriques », et Lagoc avait été appris trois fois avec la parabole rouge. A partir de ce moment, il ne semble plus y avoir de confusion.

3. Après les premiers exercices sur Lagoc, on n'obtient pas de

16. (1,6 sec.). A visual image of black rounded figure.

17. (1,6 sec.). A visual image of picture with black curved form. After reaction image of a rather fattish rounded triangle.

18. (1,4 sec.). I just read the word and I associated it with a sort of form, in a thought. Then a very clear visual image of the yellow rounded triangle.

19. (1,6 sec.). A visual image of a sort of rounded-top thing, which I coloured yellow. It was the shape of picture seen last session and the colour of picture seen today.

20. (1,6 sec.). Lagoc meant something to me — which I said, « rounded-tops ». Then visual image of the last one — generation of a circle from a triangle. Now it's a red semicircle.

signification ; Lagoc ayant surgi d'abord avec Funip. Mais à la séance suivante, une image très claire du « triangle » surgit ; elle persiste pendant la quatorzième séance (tandis qu'une nouvelle image Lagoc est apprise). A la dix-huitième et à la dix-neuvième séance, la notion de figures à sommets arrondis émerge clairement.

* * *

Il y a peu d'intérêt réel dans les protocoles d'exercice Ferod-Robud de F.

Les exercices sur Ferod peuvent brièvement se résumer comme suit : à l'exception de la quatrième, cinquième, sixième et dixième, les séances jusqu'à la onzième fournirent des introspections où la présence d'images, généralement distinctes, fut signalée. Il n'y eut pas d'erreur quant au fait de savoir quel « petit garçon » avait été appris le jour où l'introspection avait lieu. Dans les deux cas, la signification « sans image » de « petit garçon » précéda la genèse d'une image. A la quatrième, cinquième et sixième séance surgit le mot « mouvement », de façon auditive ou tactomotrice ; et apparemment, il donna la signification (comme cela a été déclaré une fois par F.). A la dixième séance, Ferod « signifia mouvement, — *promenade* plus que mouvement. Puis le mot *promenade* vint de façon auditive, je pense. Puis je vis l'image du petit garçon se promenant... » Les temps de réaction sont presque tous assez courts, le plus long étant de 4,4 sec., et la moyenne de 2,2 sec.

A la onzième séance toutefois, quand l'étude de Robud fut entamée, la réaction pour Ferod est de 6,6 sec. et l'introspection se présente comme suit :

Cela ne signifiait pas autre chose que *petit garçon* — un petit garçon quelconque. Il n'y avait pas d'autre contenu que la signification (1).

A partir de cette séance, sauf à la 15e et 17e, le sens correct de

(1) That only meant little boy — any little boy. There was no other content that the meaning.

Ferod paraît avoir été obtenu généralement, comme signification sans image, avec images subséquentes de caractère exemplatif, lesquelles furent par la suite toujours caractérisées par des attitudes de mouvement (1).

15. (3,8 sec.). Cela signifia petit garçon. Je désirais y voir le sens de tel petit garçon en particulier, mais je ne pouvais pas. Je vis le petit gaçon que j'ai vu à l'instant pour Robud, distinctement. Je savais que je me trompais.

17. (4,8 sec.). Je vis la petite fille que je devais voir pour Robud. Je savais que je me trompais. Puis je vis l'image du petit garçon, habillé de bleu, avec casquette blanche, dans une position étrange, comme dansant.

19. (2,6 sec.). Ceci *signifia* petit garçon. Je ne vis pas d'image du tout avec cela. Je ne pensai pas à tel petit garçon en particulier.

La moyenne de durée des temps de réaction dans cette seconde moitié de la série *Ferod* est de 3 sec. : la plus longue réaction étant à la onzième séance, et la plus courte à la quatorzième. Les séances n°s 11, 17 et 15 sont dans l'ordre de durée les plus longues.

Robud, à la première session (11e), suggère *rosebud* (bouton de rose) et ceci suggère la couleur (rouge) du veston du premier Robud étudié. La même association surgit à la séance suivante précédant l'image du buste de petite fille. A la session suivante, F. remarque : « Il paraît y avoir quelque connexion entre ce mot « Robud » et la petite floche rouge à la casquette rouge du garçon. Je vis la floche très distinctement. » L'intermédiaire renforce sans aucun doute l'association et fixe la signification. Quoiqu'elle ait été quatre fois sur dix précédée par un sens sans image, Robud donna toujours naissance à une bonne image chez cet observateur. Une signification réelle était donc obtenue, et la chance de confusion diminuée.

(1) 15. (3,8 sec.). That meant little boy. I wanted to make it mean a particular little boy but I could n't. I knew that I was wrong.

17. (4,8 sec.). I saw the little girl that I ought to have seen for Robud. I knew I was wrong. Then I saw the picture of the little boy, dressed in blue, with white cap, in a curious position, as if dancing.

19. (2,6 sec.). That *meant* little boy. I saw no picture at all with that. I did not think of any little boy in particular.

Néanmoins, le fait que les images des Robud se produisent en connexion avec Ferod, comme nous l'avons vu, montre que les dessins Robud y sont en quelque façon impliqués, ou sont en connexion avec la signification centrale déjà assignée à Ferod. Je suppose qu'en apprenant (par perception) les dessins Robud, la partie de la signification Ferod qui était en gros équivalente à « petit garçon » était suggérée ; et par son intermédiaire s'établissait une association entre le dessin de la série Robud et le mot Ferod.

F. se montra, elle aussi, un sujet très visuel. Chez elle, aucune confusion évidente n'a lieu entre la série Funip et la série Lagoc ; elle ne semble avoir généralisé aucun des Funips, si ce n'est comme forme (shape : n°s 8 et 11, form : n° 18) : mais, même alors, des images surgissaient par la suite ; et le sens y était de nouveau évidemment réel.

***

Les citations et les remarques qui précèdent n'ont pour but que de permettre au lecteur de se rendre un compte exact des phénomènes rapportés durant la période d'exercice par les observateurs. Lorsque nous trouverons qu'au cours de la seconde partie de la recherche, des confusions de Ferod avec Robud, et de Funip avec Lagoc, se sont produites, nous aurons à nous demander quand et comment quelque association a pu se former entre ces couples de mots et leurs séries respectives de dessins. Il est donc bien nécessaire que ce qui précède soit présenté avec quelques détails. Je voudrais surtout inviter le lecteur à noter :

1. Que la formation d'images visuelles est de grande utilité pour discerner le sens correct des mots sans signification. Ceci est frappant dans les introspections de tous les observateurs cités.

2. Qu'il y a tendance vers des durées de réaction légèrement plus longues, après l'étude du second mot d'un des deux couples, et de son image.

3. Dans le cas de Sp. et de Sh., « une image 5 % d'un seau » et une « image indistincte d'une cuve bleue » surgit à la onzième séance,

comme conséquence du rappel du mot sans signification Lagoc. L'association temporaire ainsi formée ne persiste toutefois pas.

4. Aucun sujet ne fait mention de quelque trace consciente de Ferod, pendant l'étude actuelle de Robud (ou vice versa), ni de quelque trace consciente de Funip pendant l'étude de Lagoc (ou vice versa). Quelles que soient les confusions que les protocoles signalent, aucune ne semble avoir surgi pendant le processus d'exercice.

§ 3. — Phénomènes observés durant la période des jugements.

Examinons maintenant les protocoles obtenus durant la seconde partie des recherches, lorsque des jugements partiellement exprimés étaient complétés par les sujets. Ici nous avons, au lieu de quatre, cinq sujets dont les introspections ont fourni des données ; car, ayant appris les mots en rapport avec leurs images respectives, tout en dirigeant les autres sujets dans leurs exercices, je pus également participer aux expériences, me faisant montrer les mots et complétant les jugements partiels, et je pus faire des introspections contrôlées par la méthode ordinaire. Nous nous occupons ici de nouveau des mêmes couples de mots, et nous examinerons les introspections des divers observateurs séparément. Pour Sp., il n'y a, durant cette partie des expériences, qu'un seul cas où la confusion de Ferod avec Robud soit évidente. Il se produit à la septième séance.

Le Robud le plus gros est *(potelé)* (1), 7 sec.

« J'avais une image 2 % et une idée vague d'un gros garçon *avec bras et jambes*. J'étais incertain quant au fait de savoir si c'était là quelque expérience particulière définie, ou simplement déterminée par la tâche (grosseur). N'ayant aucune détermination de caractère, j'étais incapable d'énoncer quelque chose de spécifique sur son compte, comme je sentais que j'aurais dû faire ; alors j'énonçai un prédicat dont je savais qu'il s'appliquait à toute la classe » (2).

(1) Les mots entre parenthèses sont les mots de réaction des sujets.

(2) The fattest Robud is *chubby*, 7 sec.

« I had a 2 % image and a vague idea of a fat boy *with arms and legs*. I was uncertain whether that was any particular definite experience, or whether only determined by the task

Plus intéressants sont les cas qui se produisirent dans les introspections de Sp. en connexion avec Funip, Lagoc. Les deux premiers cas sont de la première séance.

Aucun Funip n'est *(carré)*, 3,2 sec.

« Dès que je lus cette phrase, Funip suscita une signification vague et très vide, d'un caractère universel, comme c'est indiqué par la forme de la phrase. J'insistai sur Funip ; et il vint deux idéoprésentations. L'une était accompagnée d'une image (1 °/₀) d'un ovale vertical. L'autre était de caractère très indéterminé, mais différente de l'ovale. Puis j'eus la pensée « d'aucune façon l'un des deux n'était carré » (1).

Il n'est pas évident, ici, que la seconde idéoprésentation se rapporte à Lagoc ; mais l'introspection suivante, que je vais citer, et qui eut lieu durant la même séance, montre que la confusion constatée eut lieu de fait.

Le plus petit Lagoc est *(bleu sombre)*, 5,4 sec.

« Du coup je pensai à un ovale bleu sombre, et j'eus une image (2 °/₀). Puis je ne parvins pas à décider si c'était le plus petit ou non. Je fus frappé du fait qu'il était assez petit — (qu'il n'y avait pas là) de motif pour que ce ne fût pas le plus petit. Je fis cette constatation sans conviction ». Après la réaction, l'observateur eut « une conviction profonde que ce n'était pas l'ovale du tout ». Dans une note à ce protocole, Sp. dit : « Les deux étaient des universaux, la série ovale et la série avec angles à la base étaient très clairement dans mon esprit » (2).

(fatness). Not having any determinateness of character, I was not able to predicate anything of it specifically, as I felt I ought to do ; so I gave a predicate I knew applied to the whole class ».

(1) No Funip is *square*, 3,2 sec.

« As I read this sentence, Funip conveyed a vague and exceedingly scanty meaning of a universal character, as indicated by the form of the sentence. I dwelt on Funip ; and *two* ideopresentations came. One was accompanied by a 1 °/₀ image of a vertical oval. The other was of very indeterminate character, *but different from the oval*. Then I had the thought « at any rate none of them *was* square. »

(2) The smallest Lagoc is *dark blue*, 5,4 sec.

« I at once thought of dark blue oval and had a 2 °/₀ image. There I could not decide whether it was the smallest or not. Then it struck me it was fairly small — (that there was) no reason why it should not be the smallest. I made the statement without conviction ». After the reaction the observer had a « strong conviction that it was not the oval at all ». In a subsequent note to this protocol, Sp. says : « The two were universals — the oval set and this set with base angles were very clearly in my mind ».

Le cas suivant de Sp. est emprunté à la cinquième séance.

Tous les Funip sont *(arrondis)*, 4 sec.

« Je compris : « Tous les Funip sont » — Funip étant une simple entité qui rapidement se développa en une image (3 %) et en la claire idée d'un ovale debout. Je me rappelai que ceux-ci étaient distingués de la série Lagoc par le fait d'être arrondis ; là-dessus je basai mon jugement. Le jugement était fondé (comme universel) quoique cet exemple dominât la conscience. Il y avait une réminiscence des autres à l'arrière-plan » (1).

Pour cet observateur, le dernier cas est le suivant :

Aucun Lagoc n'est *(parfaitement rond)*, 3,8 sec.

« J'avais l'image usuelle d'une chose noire avec coins à la base. Puis je me rappelai que ces coins distinguaient ces objets de ceux de l'autre classe. L'idée qu'ils n'étaient pas ronds, semblait suivre sans autre intermédiaire » (2).

* * *

Les cas suivants se présentent dans les introspections de Sh. pour Ferod et Robud.

Un Ferod est *(en mouvement)*, 8,2 sec.

« Confusion de Ferod avec un autre mot, auquel j'essayai de le comparer. L'autre mot était inhibé — ne vint pas. Pas très sûr de savoir laquelle des deux séries de figures ce mot signifiait, mais choisis la figure en mouvement, qui était dans ma conscience comme une image très vague de jambes sombres, ballottantes et en mouvement, avec des culottes et d'autres choses alentour. Ceci donna l'idée de simplement « en mouvement », que j'exprimai automatiquement par le mot (en réaction). »

Tous les Ferod sont *(en mouvement)*, 9 sec.

« J'avais une image visuelle très confuse d'un certain nombre de garçons courants ou dansants — et d'une autre série, appartenant à un autre mot, et qui ne

(1) All Funip are *rounded*, 4 sec.

« I understood « all Funip are » — Funip being a mere entity which rapidly developed into a 3 % image and clear idea of an upright oval. I remembered that these were distinguished from the Lagoc series by being rounded ; and I based my judgement upon that. The judgement was legitimate (i. e., universal) although this instance dominated consciousness. There was a reminiscence of the others in the background ».

(2) No Lagoc is *quite round*. 3,8 sec.

« I had usual image of black thing with corners at base. Then I remembered that they were distinguished from the other class by having corners. The idea that they were not round seemed to follow without further mediation ».

bougeait pas. Je *connus* que c'était un autre mot. Je ne savais pas avec certitude quelle était la série signifiée par ce mot. Je décidai que c'était la série mouvante. « En mouvement » fut donné dans les images, — non comme un mot — dans un certain sens comme une image visuelle. Les images ne voulaient pas s'arrêter. Elles continuèrent à s'entremêler l'une dans l'autre ».

Le premier Ferod était *(nu)*.

« J'étais incertain quant au fait de savoir à quelle classe de garçon le mot appartenait, dans les dessins que j'ai vus. Puis je réfléchis que la même description serait applicable au premier des deux classes... » (1).

Sh. n'avait pas eu de cas de pareille confusion dans ses protocoles sur Funip, Lagoc.

* * *

G. a seulement un cas dans ses protocoles Ferod, Robud :

« En tâchant de voir la série Robud, je tâchais aussi de décapiter la série Ferod. J'avais parfaitement conscience que je le faisais » (2).

Les constatations suivantes se trouvent dans ses protocoles Funip, Lagoc.

Tous les Lagoc sont *(fascinants)*. 3,2 sec.

« Je venais de lire le mot, et me rappelai un adjectif qui s'adapterait à ces

(1) A Ferod is *moving*. 8,2 sec.

« Confusion of Ferod with another word with which I tried to compare it. Other word was inhibited — did not come. Not quite sure which of two sets of figures this word meant : but chose the moving figure which was in my consciousness as a vague image of dark, floppy moving legs, with knickerbockers and things hanging about them. This gave the idea of moving simply, which I expressed by the word automatically (in reaction) ».

All Ferod are *moving*. 9 sec.

« I had a very confused visual image of a number of boys running or jumping — and of another set, belonging to another word, not moving. I *knew* it was another word. I was not sure which set was the one meant by this word. I decided that it was the moving set. « Moving » was given in the pictures — not as a word — in a certain sense as a visual image. The images would not stay still. They kept mixing themselves up with each other. »

The first Ferod was *naked*.

« I was uncertain which class of boy in the pictures I have seen the word belonged to. Then I reflected that the same description would be applicable to the first of both the classes... »

(2) « In trying to see the Robud series I was trying to decapitate the Ferod series. I was quite conscious of doing it. »

choses que je ne comprends pas. D'abord vint le sentiment de l'idée correspondant au mot (fascinants) ; puis vint le mot lui-même » (1).

De ce protocole, on ne peut en réalité pas conclure avec évidence que, de fait, quelque confusion se soit produite; mais mis en connexion avec le fait que l'observateur ne comprenait pas les choses apprises, soit comme Funip, soit comme Lagoc, il ne manque pas d'intérêt.

Tous les Funip sont *(des figures planes)*, 28,4 sec.

« Je lus le mot, et connus ce qu'il signifiait. Puis j'eus un doute quant au fait de savoir si réellement je connaissais la signification. Je vis très clairement le dessin rond, rouge et quelques ellipses. Si je l'avais voulu tous seraient venus. Puis je résolus mon doute en songeant à Lagoc, que je prononçai... »

Le plus petit Funip est *(très elliptique)*, 25,8 sec.

« Je pensai à Funip comme distinct de Lagoc. Puis je tâchai de rappeler les dessins de Funip pour établir quel était le plus petit. Je vis le rond et le détachai. Puis je vis celui qui est en position verticale, et l'écartai aussi. Je ne vis pas sa couleur, et pensai qu'il était bleu. Je vis la couleur du premier après me l'être rappelé. Puis je *connus* que les deux autres étaient placés en position inclinée. Je fis un grand effort pour penser à leurs couleurs. Je n'en pus obtenir aucune et abandonnai la partie. Je songeai à lâcher toute l'affaire. L'*idée* de leur forme resta ; ainsi, sans voir le dessin, j'arguai en quelque sorte que le plus petit serait celui de la forme la plus elliptique » (2).

Le Funip jaune est *(entièrement parti)*, 8,2 sec.

« Quand j'entendis l'excitant, je pensai : « Je ne puis absolument pas connaître

(1) All Lagoc are *fascinating*. 3,2 sec.

« I just read this, and remembered an adjective that would do for these things that I do not understand. First came the feeling of the idea of the word (fascinating) ; then the word came ».

(2) All Funip are *plane figures*, 28,4 sec.

« I read this and knew what it meant. Then I had a doubt as to whether I did really know what it meant. Then I saw the round red picture very clearly and some ellipses. They would all have been there if I had wanted them to be. Then settled my doubt by referring to Lagoc, which I said... »

The smallest Funip is *very elliptical*, 25,8 sec.

« I thought of Funip as distinguished from Lagoc. Then I tried to recall the pictures of Funip to realise which was the smallest. I saw the round one and discarded it. Then saw the one that is in a vertical position ; discarded it. I did not see its colour ; thought that it was blue. I saw the colour of the first after remembering it. Then I *knew* that the other two were placed in slanting positions. Tried hard to think of their colours. Could get none and gave it up. Thought of giving the whole thing up. The *idea* of their shape remained ; so, without seeing the picture, I sort of argued that the smallest would be the most elliptical in shape ».

celui-ci, puisque j'ai oublié les couleurs ». Réellement je songeai aux couleurs de la série Lagoc : mais je ne songeai pas du tout au Lagoc comme « forme ». Je vis un Funip (incolore) en position ; je réagis, pensant que la couleur était entièrement partie » (1).

* * *

Les protocoles de F. montrent trois cas du phénomène, dans les introspections de Funip, Lagoc, mais aucun dans celles de Ferod (Robud).

Tous les Funip sont *(circulaires)*, 15,8 sec.

« D'abord je ne pus me rappeler du tout ce que Funip était. Puis je vis les divers dessins ; pas le premier dessin, mais le rouge (très persistant) ; puis le vert, puis l'orangé. Puis je restai à chercher un mot. Je connus qu'il y en avait d'autres que ceux que je voyais, et consciemment j'appliquai à la collection la signification « *courbe* ». Cela leur convenait. Je réagis « circulaire » parce que je ne parvins pas à trouver le mot voulu » (2).

Ce qui précède pourrait faire croire à un autre phénomène que celui que nous étudions maintenant, s'il n'était évident qu'un Funip rouge n'existait pas, et que le plus frappant, comme couleur, des Lagocs était une petite parabole rouge.

Le Funip rond est *(jaune)*, 4,6 sec.

« Je ne parvins pas à attraper le sens de Funip. Puis j'en vis un bleu et un rouge. « *Rond* » me rappela le Lagoc noir, parce que j'avais employé le mot « rond » moi-même. Puis je vis, peu distinctement, le Funip rond » (3).

(1) The yellow Funip is *quite departed*, 8,2 sec.

« When I heard the stimulus, I thought : « I absolutely can't know this one, as I have forgotten the colours ». I was really thinking of the colours of the Lagoc series : though I was not thinking at all of Lagoc as a shape. I saw one Funip (colourless) in position, and reacted ; meaning that the colour was quite departed. »

(2) All Funip are *circular*, 15,8 sec.

« I could not at first remember what Funip were at all. Then I saw the various pictures ; not the first picture, but the red one (very persistent); then the green one, then the first orange one. Then I was hung up for a word. I knew there were others besides those I saw, and consciously applied the meaning « curved » to the lot. It suited them. I reacted « circular » because I could not get hold of the right word. »

(3) The round Funip is *yellow*, 4,6 sec.

« I could not get the meaning of Funip. Then I saw the red one and the blue one. « Round » reminded me of the black Lagoc ; because I had used the word round myself. Then I saw, not distinctly, the round Funip. »

L'explication donnée par F. pourrait être vraie, et le fait qu'elle avait employé le mot « rond » en connexion avec le Lagoc noir (hyperbole noire, large), pourrait avoir été, comme elle l'indique, présent à la conscience comme un conséquent du mot-stimulant. Mais ceci est manifestement une inférence, et non pas une preuve introspective. De plus, le Lagoc noir n'est pas rond et le Funip rond est un disque circulaire jaune orange. C'est à la séance précédente qu'elle a employé le mot « rond » pour Lagoc.

Le Lagoc noir est *(rond au sommet)*, 1,8 sec.

« Je vis le dessin aussitôt, tandis que vous disiez *Lagoc.* J'entendis le mot *ovale.* Cela ne convenait pas. J'avais besoin de trouver un unique mot, mais je n'y parvins pas ; et par conséquent je réagis comme il est dit » (1).

Dans cette introspection, comme dans celle qui est citée plus haut, il semble bien que le phénomène de confusion se soit réellement produit. Le mot entendu — « *ovale* » — s'applique à quatre des dessins Funip, mais à aucun des Lagoc. Apparemment le mot surgit de lui-même et fut rejeté comme non approprié. Ces deux introspections prises ensemble sembleraient indiquer que dans toutes deux une légère confusion de Lagoc et de Funip eut lieu, mais compliquée sans aucun doute (comme c'est le cas pour la plupart, sinon pour tous les processus mentaux) d'autres facteurs et, dans ce cas en particulier, de la réminiscence d'avoir précédemment employé le mot « rond ».

* * *

Mes propres introspections nous livrent encore les exemples suivants qui montrent le phénomène.

Aucun Robud n'a *(six doigts)*, 11 sec.

« Je saisis la signification du coup, et consciemment y compris l'autre série d'enfants. C'était un sens plus général que Robud ou Ferod. Le mot « méchant » vint. Je me rappelai qu'il avait été employé par un autre sujet, et le rejetai comme

(1) The black Lagoc is *round at the top*, 4,8 sec.

« I saw the picture at once as soon as you said Lagoc. I heard the word «*oval*». It did not suit it. I wanted to find a single word, but could not ; and so reacted as above. »

n'étant pas le vrai. Les mots « se tenant debout » vinrent, et furent rejetés parce que je les avais précédemment employés. Le mot « cruel » vint et fut rejeté parce que certains le sont. Le mot « gentil » vint; rejeté — à tort — parce que le sens de « Aucun Robud n'est » était devenu « Tous les Robud sont », ce que je ne savais pas avant d'avoir rejeté le mot « gentil ». « A six doigts » vint, avec la conscience qu'aucun des Robud n'a six doigts, ni ne doit en avoir six » (1).

Le plus gros Ferod est *(——)*, 9,8 sec.

« Il y avait une recherche dans la conscience pour retrouver le plus gros Ferod. Intention vers le plus gros Robud: rejetée comme n'étant pas Ferod. Autre recherche dans la conscience, durant laquelle surgit vaguement un sens général de Ferod. Puis direction de l'esprit vers le mousse bleu. Pas de confiance » (2).

Tous les Funip sont *(réguliers)*. 8 sec.

« Familiarité avec le mot Funip, mais ne parvins pas du tout à saisir de façon consciente sa signification. J'essayai de le différencier d'un autre mot que je ne pus saisir. Puis saisis le sens de Funip. Dans l'entretemps le mot « tous » était proéminent dans la conscience. Je songeai à « simple ligne » et à « figures colorées ». Rejetai les deux comme ayant été donnés par d'autres sujets. Le mot « régulier » vint auditivement. Je réagis. Je sus que cela prenait un long temps, mais je me tins passif — et ne me mis pas en peine de la chose » (3).

Aucun Funip n'est *(rose lilas)*, 5 sec.

« D'abord le stimulus n'eut aucun sens. Puis connaissance que la plupart de mes sujets avaient confondu ce mot avec un autre. Connaissance de toute la série de symboles colorés, avec une sorte de mouvement mental, comme pour les pas-

(1) No Robud is *six fingered*, 11 sec.

« I got the meaning at once, and consciously included the other set of children with it. It was a more general meaning than Robud or Ferod. The word « naughty » came. I remembered it had been used by another subject, and rejected it, as it was not true. Words « standing on head » came and were rejected because I had previously used them. Word « cruel » came and was rejected because some are. Word « kind » came; rejected — wrongly — because the meaning of « no Robud is » had become « all Robud are ». This I did not know until I had rejected « kind ». « Six fingered » came, with consciousness that no Robud is six fingered — or ought to be. »

(2) The fattest Ferod is —— 9,8 sec.

« There was a searching in consciousness towards the fattest Ferod. Intention towards the fattest Robud; rejected as not being Ferod. Another search in consciousness, during which general meaning of Ferod vaguely appeared. Then a direction of mind towards blue sailor-boy. No confidence. »

(3) All Funip are *regular*, 8 sec.

« Familiarity with the word Funip, but could not get its meaning consciously at all. Tried to differentiate it from another word which I could not get. Then I got the meaning of Funip. Meanwhile the word « all » was prominent in consciousness. I thought of « single line » and « coloured figures ». Rejected both as having been given by other subjects. The word « regular » came auditorily. Reacted. I knew it was taking a long time, but kept myself passive — did not bother about it. »

ser en revue. Pas d'images visuelles ni d'images verbales. Connaissance qu'aucun d'eux n'était rose lilas. Cela vint tout à fait automatiquement. Réagis avec certitude » (1).

Aucun Funip n'est *(sinueux)*, 5.6 sec.

« Familiarité avec le mot. Conscience d'une tendance de mélanger Funip avec une autre chose non présente en la conscience. Puis le sens vint clairement... » (2).

Le premier Lagoc est *(rouge)*, 9,2 sec.

« Je répétai le stimulus en entier. Connaissance vague de ce que signifiait Lagoc, avec image quasi visuelle du second Lagoc. Doute à l'endroit de la série Lagoc et de l'autre série dont le nom ne me revint pas. L'image noire quasi visuelle perdura. Le doute disparut. Je sus alors que je connaissais le premier Lagoc. Je saisis sa forme par celle du Lagoc noir ; puis je songeai au jaune ; enfin, le distinguant du jaune, je dis avec certitude : « *Rouge* » (3).



Nous voilà donc en présence de vingt-deux cas où le phénomène se produit en connexion avec les deux couples de mots (Ferod-Robud — Funip-Lagoc). Le nombre total de protocoles obtenus avec ces mots dans les jugements incomplètement exprimés était de 163. Au sujet des six autres mots dont nous avons fait usage, 247 protocoles furent pris, et de ce nombre il n'y en a que 15 où l'on mentionne la présence d'une image ou d'une idéoprésentation ou pensée de quelque forme d'un mot ou d'un dessin, qui n'appartînt pas au mot employé dans le jugement stimulant. Dans deux de ces cas, surgit et persiste une signification erronée. Le jugement se complète en prenant ce sens comme

(1) No Funip is *pink*, 5 sec.

« At first stimulus had no meaning. Then knowledge that most of my subjects had confused this word with another. Knowledge of the whole series of coloured symbols with a sort of mental movement as if passing them in review. No visual images nor verbal images. Knowledge that none of them were pink. This came quite automatically. Reacted with certainty. »

(2) No Funip is *squiggly*, 5,6 sec.

« Familiarity with the word. Consciousness of tendency to mix up Funip with something else not present in consciousness. Then meaning came clearly... »

(3) The first Lagoc is *red*, 9,2 sec.

« I repeated the entire stimulus. Vague knowledge of what Lagoc meant, with a quasi-visual image of the second Lagoc. Doubt as to the series Lagoc and the other series, the name of which did not occur to me. The black quasi-visual image persisted. The doubt disappeared. I knew that I knew the first Lagoc. I got its shape from the black one ; then thought of the yellow one ; and finally, discriminating it from the yellow one, said « red » with certainty. »

sujet ; et l'observateur ne s'aperçoit pas de son erreur. L'un de ces cas a *Lagoc* comme sujet grammatical (Sh.), l'autre *Funip* (A.) Deux autres cas présentent d'abord un sens erroné comme sujet grammatical ; mais un sens correct surgit ensuite et le jugement porte sur ce sens (Sorab et Digep, Sh.). Dans un autre cas (Tegam, Sh.), l'observateur reconnaît un sens erroné qui avait surgi lors d'une réaction précédente ; et il n'est pas fait d'autre jugement que celui-ci : « C'était ce que j'entendais par *Lagoc* ». Dans deux cas se produit l'intrusion dans le processus d'un contenu de signification incorrecte. L'un est en connexion avec Tegam (G.), l'autre avec Tuben (F.). Dans les deux cas le sens correct surgit d'abord, et l'autre sens n'arrive que comme une vulgaire intrusion. Un cas, représentatif des autres, est tellement intéressant qu'il mérite d'être cité :

Le Tegam vert n'est *(pas réalisable)*, 13 sec. G.

« Tout en sachant ce que signifiait le Tegam vert, je n'avais aucune idée de ce à quoi il se rapportait, et il y eut un bon intervalle, avant que je conçusse avec conscience que j'avais affaire avec lui. Puis j'entendis le tic-tac de la montre, et je me rendis compte que vous étiez en train de chronographier l'expérience et que vous attendiez ma réaction. Puis je fixai mon attention sur le stimulus. J'exclus la série de Funip (images visuelles) que j'étais en train d'appeler, à part moi, Lagoc (1). Je vis trois Tegam l'un après l'autre. Je ne pus pas voir que l'un d'eux fût vert. Je sentis que je ne parvenais pas à visualiser le véritable. Idée de « invisualisable ». Réaction » (2).

Le point le plus frappant peut-être de cette introspection, c'est l'expression « Funip appelés Lagoc ». Cela ajoute un cas de plus au nombre déjà considérable de fois où le phénomène fut observé à leur endroit.

(1) Cet exemple de « confusion » entre Funip et Lagoc fait que nous avons 23 cas du phénomène.

(2) The green Tegam is *not realisable*, 13 sec. G.

« Although I knew what the green Tegam meant, I had no idea of what it referred to; and there was quite an interval before I realised that I had anything to do with it. Then heard the click of the watch and realised that you were timing it and expected me to react. Then fixed my attention on the stimulus. *Excluded the series of Funips (visual images) which I was calling Lagocs to myself.* Saw three Tegams one after the other. Could not see that any one of them was green. Felt that I could not visualise the right one. Idea « unvisualisable ». Reaction ».

Deux cas ultérieurs, tous deux dans les introspections de F, sont nettement des exemples de l'influence de l'adjectif ajouté. Par exemple :

Le Goral fermé est *(beaucoup usité)*, 26 sec.

« Goral signifiait une sorte d'ustensile. Ebahi par le mot « fermé ». Image visuelle de l'harmonium (qui *était* fermé). Attention concentrée sur Goral. J'entendis le mot « marteau ». Cela suggéra « outils de charpentier... » (1).

Un cas (G.) montre comment un intermédiaire inexactement exprimé par un mot, amène un autre sens que celui de l'objet, dans le processus.

Tous les Tuben sont *(charmants)*, 4,6 sec.

« Je lus ceci et le compris. Le mot « harmonieux » vint de façon tactomotrice. J'avais un mot erroné pour une idée bonne et je le sus. Puis je pensai à la série des instruments de musique. Cela me fit, en réalité, perdre un peu de temps. Je ne parvins pas à songer au mot « chanter » ; je me déterminai à rejeter cette série de possibilités. Je ne me mis guère en peine pour trouver le mot. Puis vint « charmant » de façon tactomotrice » (2).

Dans ces cinq derniers cas il semble bien évident que la genèse d'une signification autre que celle du sujet est due, ou bien aux adjectifs donnés « vert », « fermé », etc., ou bien à ce que le mot prédicat est applicable à plus d'un sujet.

Remarquons que, dans les dix cas, Tegam se produit trois fois (Sh., F. et G.), Tuben deux fois (F. et G.), Goral (F.), Lagoc (Sh.), Funip (A.), Digep (Sh.) et Sorab (Sh.) une fois chacun.

A l'exception donc des cinq cas non encore pris en considération, tous ces dix peuvent être pris comme arrivant plus ou moins accciden-

(1) The closed Goral is *useful*, 26 sec.

« Goral meant some kind of utensil. Puzzled by word « closed ». Visual image of the concertina (which *was* closed). Concentrated attention on Goral. Heard the word « hammer ». That suggested carpentering tool... »

(2) All Tuben are *delightful*, 4,6 sec.

« I read this and understood it. Word « harmonious » came motor. I had got the wrong word for a right idea and I knew it. Then I thought of the musical instrument series. That, of course, wasted some time. I could not think of the word « singing » ; and determined to reject that set of possibilities. Did not trouble to get the word. Then « delightful » came motor. »

tellement et comme étant dus à la fatigue, à l'inattention, à la durée des expériences ou indifféremment à une des multiples causes qui pourraient les avoir occasionnés. Ils ne manifestent certainement pas le phénomène comparativement régulier noté par tous les observateurs dans le cas de Robud-Ferod et de Funip-Lagoc.

Les cinq cas restants ont pour objet *Kumic* (Fleur). Dans l'un d'eux F. prend à tort le sens de *Kumic* pour « des figures particulières ». Dans un autre cas Sh. trouve l'image du « seau » s'imposant avant la signification de *Kumic*. Ces cas doivent être pour ce motif classés avec les cinq premiers signalés plus haut. Nous avons donc sept cas, dus à des causes de fatigue, inattention, etc. Dans les trois cas restants, A. et Sp. obtinrent le sens de « fruit » ; et G. l'image d'une pomme s'introduisant dans un processus qui commence et finit sur le sens « fruit ». L'introspection est la suivante :

Le plus grand Kumic est *(rouge)*, 29,6 sec.

« D'abord, idée de l'ennui qu'il y avait à ce que cet excitant fût « le plus grand » parce que j'ai peine à faire des réalisations visuelles. Alors, je vis vaguement le premier dessin — le bluet ; puis une fleur jaune. Je songeai à la rose. Je la vis... Alors vint l'image de la pomme, et elle voulait se maintenir ; je savais cependant bien que Kumic ne signifiait pas pomme. Alors avec l'image de la pomme, à laquelle je me déterminai parfaitement bien à penser comme à une rose, je me demandais quelle attribution faire qui ne fût pas contraire aux instructions... » (1).

Cet exemple tout à fait typique, montre que, selon toute probabilité, nous avons affaire à trois cas, dans lesquels un phénomène, semblable à celui que nous avons vu en connexion avec Ferod-Robud, Funip-Lagoc se présente.

Nous avons donc le résumé suivant des phénomènes :

Pour Ferod-Robud,	7.
Pour Funip-Lagoc,	16.
Pour Kumic-Digep (Fruits)	3.

(1) The largest Kumic is *red*, 29,6 sec.

« First an idea what a nuisance it was that stimulus was « largest », since I cant visualise well. Then I saw vaguely the first picture of the cornflower, then a yellow flower. Then

Nous avons aussi les cinq cas où l'on peut trouver, soit dans l'adjectif ajouté au mot sans signification, soit dans la genèse d'un prédicat applicable à divers mots-sujets sans signification, la source du sens inexact.

D'autre part, nous avons sept cas qui présentent une exception : ce nombre n'est certainement pas grand quand nous considérons que ces cas sont les seuls à se produire sur 410 introspections.

§ 4. — Discussion et analyse des données.

Nous avons maintenant à rechercher la signification du phénomène que nous examinons.

En premier lieu, il semble évident que, quand le mot Ferod éveille le mot Robud, ou l'un des Robuds sous n'importe quelle forme (image, pensée, etc.), ou vice versa ; ou quand le mot Funip évoque un des Lagocs, etc., nous avons affaire ou bien à un simple phénomène de persévération ou à un cas de reviviscence associative. Il y a une troisième alternative que nous allons considérer dans un instant.

Nous ne pouvons pas, cependant, voir dans la persévération la cause unique de ce phénomène. Nous pouvons supposer que les images du « seau » (Sp.) ou du « baquet bleu » (Sh.) s'éveillant, comme nous l'avons vu, pendant la période d'exercice, étaient des exemples de persévération. Mais nous ne pouvons pas attribuer à des tendances de ce genre un phénomène comparativement aussi uniforme que celui que nous étudions en ce moment. Même si nous attribuions à la persévération un rôle dans la production du phénomène, nous aurions encore à expliquer pourquoi le « seau » ou le « baquet bleu » qui perdurent, disparaissent dans les réactions subséquentes, tandis que le phénomène continue — irrégulièrement, il est vrai, mais encore d'une

I thought of the rose. Then I saw it... Then came the picture of the apple ; and that would stick — though I quite knew Kumic did not mean apple. Then, with the picture of the apple, which I quite determined to think of as a rose, I wondered what to state which would not be contrary to instructions... »

façon constante — dans le cas de Ferod et Robud, Funip et Lagoc. Si la persévération était l'occasion, sûrement l'association est la cause, et nous devons alors nous demander *pourquoi* ces associations particulières se formaient dans les recherches.

Et si nous rejetons la persévération, seule l'association reste pour expliquer le point que nous examinons.

Les exemples de « confusion » qui ont été exposés seraient des cas de « reviviscences associatives ». Nous devons distinguer ce phénomène, de l'association elle-même : et nous devons nous demander quand et comment les associations — si elles sont à la base des reviviscences — se sont formées. Evidemment, nous n'avons de données introspectives, ni sur la formation de telles associations, ni sur leur nature précise, leurs caractères. Nous savons seulement qu'elles se présentèrent dans 26 cas (observés sur 5 sujets) dans les processus où les jugements partiels étaient complétés.

Et nous ne pouvons pas non plus demander des informations plus détaillées sur ce sujet, aux introspections de la période d'exercice. D'après nos observations, une « confusion » s'y manifestait parfois après que le second mot du couple avait commencé à être appris avec le premier dessin de sa série.

Mais la « confusion » était manifestée là également comme une reviviscence associative. Il est manifeste qu'une certaine association entre quelque chose de connexe avec Ferod et quelque chose de connexe avec Robud (de même pour Funip et Lagoc) avait été formée :

1° soit pendant l'apprentissage des deux mots avec leurs diverses séries de tableaux, après la onzième séance.

2° soit pendant le processus de reproduction ou reviviscence lui-même.

3° soit à un moment quelconque de l'intervalle entre ces deux périodes.

Pour la troisième alternative nous n'avons aucun moyen d'établir ce qui se passa dans cet intervalle de temps, et, tout en admettant que des processus — même peut-être des processus inconscients — purent se produire alors, et avoir un rôle dans le résultat final que mani-

festent les introspections, nous devons néanmoins abandonner tout espoir d'assigner définitivement à cette période intermédiaire un rôle dans la formation des associations considérées.

Une remarque du même genre doit être faite à propos de la deuxième alternative. Nous n'avons aucune preuve que la « confusion » se soit produite dans le processus reproducteur, *à cause* d'une association qui s'y serait formée. En effet, si le phénomène est réellement le résultat d'une association, nous devons chercher ailleurs l'origine de la reviviscence. Mais il faut dire ici que notre « confusion » peut ne pas être due du tout à une association, dans le sens ordinaire du mot. Il est possible qu'il y ait quelque autre loi présidant à la reviviscence de l'expérience passée, et qui expliquerait le phénomène. Ici je veux seulement insinuer la possibilité d'une pareille loi qui pourrait être appelée : « la reviviscence des semblables », pour la distinguer de la loi bien connue de l'association par similitude.

Quant à la première alternative, nous n'avons aucune preuve que, pendant l'étude actuelle de Lagoc, par exemple, à la onzième séance, un objet relié avec Funip, appris précédemment, fût dans la conscience.

Nous pouvons seulement conclure, sur des bases générales en l'absence de preuve introspective, qu'à un moment à placer entre le processus d'exercice et la reproduction subséquente, un processus associatif subsidiaire dut se produire, dont le résultat fut le phénomène que j'ai appelé « confusion ». Ou, autrement, nous devons supposer que la « confusion » se produisit à l'état sporadique, à cause de la similitude de Funip et Lagoc, Ferod et Robud. Nous verrons que, dans les deux cas, la similitude est impliquée.

On se rappellera que, dans l'étude actuelle des mots sans signification avec les images, l'étude de Ferod précédait celle de Robud. Ferod fut appris pendant dix séances avant que commençât l'étude de Robud. A partir de la onzième, il était *séparé* de l'étude de Robud par un intervalle, pendant lequel quatre autres mots étaient appris avec leurs dessins respectifs. Même procédé pour Funip et Lagoc : Funip fut appris pendant dix séances, et par après quand les deux mots

étaient appris à chaque séance, leur étude était séparée par celle de quatre autres mots. Ce fait semblerait aller à l'encontre de la possibilité des associations que nous considérons, et qui auraient dû se produire de la manière ordinaire durant la période d'exercice, par contiguïté temporelle ; car dans tous les cas, certainement au moins 40 secondes — et ce temps était occupé par l'étude active d'autres mots et tableaux — se passaient entre l'étude de Ferod et Robud, Funip et Lagoc. Si donc nous ne pouvons pas demander à la contiguïté temporelle de nous fournir la cause d'une association quelconque entre Ferod-Robud et Funip-Lagoc, nous devons chercher quelque autre cause, ou au moins nous demander comment la contiguïté temporelle a pu devenir opérante.

Cette cause semblerait être la *similitude :* si des associations secondaires se sont formées entre les couples de mots que nous considérons et leurs significations, alors il semblerait évident que la similitude est intervenue dans leur production.

Tous les Ferods sont semblables : tous les Robuds sont semblables ; et la ressemblance des Ferods s'étend partiellement aux Robuds. Chaque Ferod représente un garçon en action ; chaque Robud représente un buste d'enfant. Un garçon ressemble à un buste d'enfant. De même, le dessin linéaire, coloré uniformément, d'un cercle vu plus ou moins en raccourci, ressemble au dessin linéaire, uniformément coloré, d'une section conique autre que le cercle ou l'ellipse.

Voyons maintenant comment la similitude pourrait avoir été cause ou occasion des associations supposées : cela pourrait s'être produit de deux façons au moins.

1. La « loi d'association par similitude » peut être vraie en ce sens que, quand un contenu de conscience est pour quelque raison rappelé, il y a une tendance, pour un contenu similaire, à être rappelé aussi. Cela expliquerait les cas de « confusion » se produisant pendant la période d'exercice et pendant les expériences de jugements. Ferod, par exemple, était appris avec cinq dessins de garçons en mouvement. La plus forte association formée est celle qui s'établit entre le mot Ferod et l'idée « garçon en mouvement ». Quand cette idée est

rappelée par l'exhibition du mot Ferod, il y aurait, si nous pouvons accepter la reviviscence des semblables comme une loi ou une tendance, une tendance pour l'idée similaire rattachée à Robud (buste d'enfant) à être rappelée aussi. Plus tard, vu que le mot Ferod était associé à l'idée « garçon en mouvement », il pourrait être l'antécédent qui rappelle Robud sous n'importe quelle forme — idée « sans image », représentation imaginative, ou le mot Robud — sans intermédiaire. Ou bien Ferod et Robud pourraient pour ainsi parler, entrer en lutte pour un rappel plus hâtif, ou bien l'un pourrait être clairement dans la conscience, avec une conscience de l'autre ou de « quelque chose d'autre », comme nous l'avons noté dans les protocoles cités.

2. D'autre part, il se peut que la persévération (au sens large du mot) soit la cause, pendant la période d'étude, d'associations entre Ferod et Robud, Funip et Lagoc. Mais s'il en est ainsi, pourquoi de telles associations deviendraient-elles plus ou moins fixes, et se manifesteraient-elles avec fréquence pendant tout le cours des expériences, tandis que d'autres, telles que le « seau » de Sh. (pour Lagoc), le « baquet bleu » de Sh. (pour Lagoc), l' « oiseau » de G. (pour Tegam) sont immédiatement perdues dès que l'étude se poursuit?

On pourrait croire que le seul fondement pour une association par contiguïté temporelle entre Ferod et Robud, Funip et Lagoc, était quelque événement de ce genre. Mais à l'encontre d'une pareille hypothèse, nous devons considérer, d'abord, qu'aucune preuve introspective ne se présente en sa faveur, excepté quand la « confusion » est notée, c'est-à-dire quand le phénomène à expliquer se produit actuellement. En second lieu, nous devons prendre en considération le fait que ces erreurs — nous pouvons les appeler accidentelles — étaient toutes exceptionnelles, et qu'elles n'ont pu fonder une association par contiguïté temporelle, attendu que les « confusions » que nous sommes en train d'examiner peuvent être remarquées de part et d'autre, dans des formes variées, sur tout le parcours des expériences.

De plus, si la similitude est l'occasion d'une association par contiguïté temporelle, il est évident que dans chacune des alternatives que

nous étudions, la similitude joue un rôle extrêmement important dans les processus de la pensée. Nous pouvons, en vertu des considérations ci-dessus, supposer en toute sécurité que l'association occasionnée par la similitude ou par une reviviscence par similitude, est possible et s'est réellement présentée pendant ces expériences.

Mais cette conclusion nous conduit à une considération ultérieure. Qu'est-ce que la similitude ? Comment a-t-elle fonctionné dans les cas de « confusion » précédemment signalés ?

§ 5. — La similitude des concepts.

La similitude est évidemment un terme relatif : deux contenus de conscience sont dits similaires, quand ils se ressemblent. Mais la ressemblance a des degrés. Par exemple, un chien ressemble à un autre chien, un chat à un autre chat. De plus, il y a ressemblance entre le chien et le chat ; leur similitude ou leur ressemblance est plus grande que celle qui existe entre un chat et un arbre. Jusqu'ici il est évident, et cela nécessite à peine une preuve, que la similitude est une identité partielle et relative. Elle s'étend d'une identité très complète, à la vague ressemblance que deux « choses » ont entre elles en tant que choses.

Maintenant, l'ancienne loi d'association par similitude, qui était comprise en termes sensoriels, établissait que des contenus similaires étaient associés, ou mieux, qu'il y avait une tendance vers le rappel d'un contenu conséquent à la suite du rappel d'un contenu avec lequel il était similaire. Le degré précis de similitude ou d'identité partielle, n'était pas strictement déterminé. Cependant, il est clair que la limite doit être théoriquement tracée quelque part, si l'on veut que la loi ait un sens.

De plus, les contenus « similaires » étaient dans la psychologie de l'associationnisme, sensoriels, comme je l'ai dit. Si le contenu sensoriel B était rappelé dans la conscience, comme conséquent du contenu sensoriel A, à cause de la similitude des deux, c'était en vertu de la loi de similitude. Ce n'était pas une raison adéquate ; aucune

raison adéquate ne pouvait expliquer pourquoi des contenus similaires sont « associés » (1).

Maintenant j'insinue, comme conséquence des résultats acquis dans toutes les recherches sur la « pensée sans images », et en particulier comme conséquence de mes travaux personnels, que la ressemblance est, en effet, une identité partielle, mais que cette identité est conceptuelle. Il n'y a pas d'identité partielle ou autre entre deux contenus sensoriels de conscience. Chacun d'eux est lui-même dans sa totalité individuelle. Mais une fois la présence de concepts « sans images » accordée, cette difficulté disparaît : car un concept peut être déterminable dans des directions variées. De sorte que le concept « enfant », qui est moins déterminé que « garçon en mouvement » ou « torse d'enfant », peut être pris comme étant le sens soit de Ferod, soit de Robud. Naturellement il n'est pas le sens complet ou déterminé de chacun, mais il peut être déterminé conceptuellement ou bien par le moyen d'éléments sensoriels à être le sens de l'un ou de l'autre. Dans le premier cas, nous aurions un sens purement conceptuel pour Ferod ou Robud ; dans le second, un sens imaginal.

Je n'hésite pas à faire une distinction entre un sens conceptuel complètement déterminé, et un sens déterminé très vaguement, car tous les degrés de détermination ont été manifestés clairement dans les protocoles de mes recherches. Et j'ai à peine moins d'hésitation à présenter l'hypothèse — qui s'accorde très exactement avec ma théorie centrale sur la nature et le caractère de la pensée — que le phénomène de « confusion » a son origine dans l'identité partielle et la déterminabilité d'un concept « sans image ».

La similitude, alors, est l'identité conceptuelle de deux ou plusieurs contenus, qui peuvent être ou non imaginaux. C'est un fait qu'ils peuvent être groupés sous une notion commune, sous un concept unique. Et tant que nous n'avons pas de données permettant de tracer

(1) La *relation* de similitude ne peut pas être considérée comme un contenu sensoriel. L'introspection ne la montre pas comme telle ; elle ne peut de même pas être logiquement déduite comme telle des données. Cette idée est mieux expliquée par l'hypothèse proposée dans le texte.

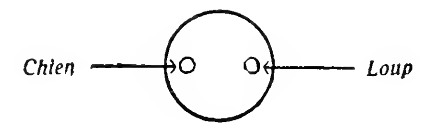
avec précision la limite du degré de similitude nécessaire pour une association, ou pour une reviviscence de l'expérience, nous pouvons supposer que, plus détaillée sera l'identité conceptuelle de deux contenus mentaux, plus il y aura de chances pour la production de la « confusion ». Ferod et Robud sont très ressemblants, Funip et Lagoc encore plus. Digep (fruits) et Kumic (fleurs) ont une certaine ressemblance. Les autres mots et images des expérimentations se ressemblent à peine quelque peu. Comme il fallait s'y attendre, les « confusions » sont manifestées en plus grand nombre dans les cas de Funip-Lagoc et Ferod-Robud.

* * *

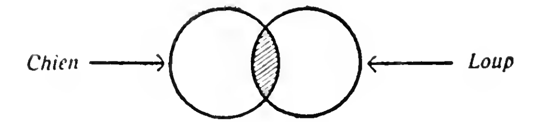
Nous avons maintenant à rechercher comment la similitude de Funip-Lagoc et Ferod-Robud opérait pendant les expériences. Ce que je veux dire s'exprimera peut-être mieux au moyen de diagrammes.

Prenons d'abord un exemple simple, d'usage courant, au lieu de mots dépourvus de sens. Supposons qu'une signification arrive à la conscience dégagée d'images, et se sépare nettement de l'apparition des mots par un intervalle de temps.

Le concept « animal » pourrait être représenté par un cercle dans lequel les déterminations possibles seraient inscrites :

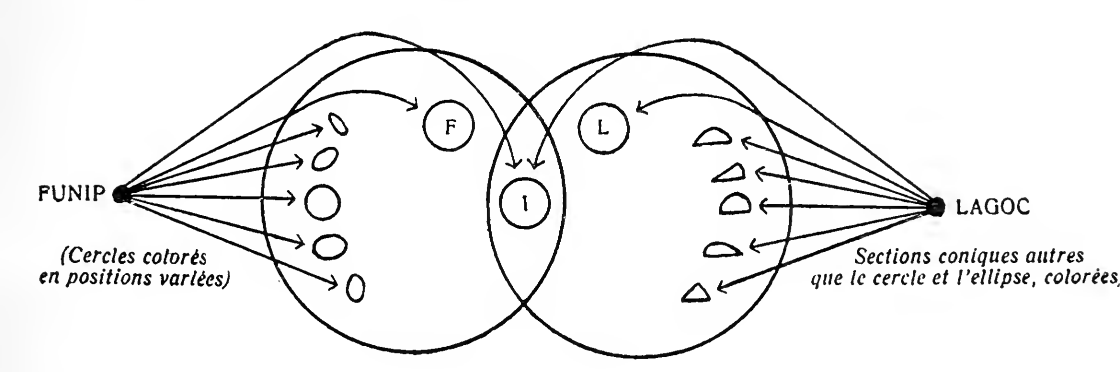


Ou mieux, peut-être, les concepts « animal-chien » et « animal-loup » pourraient être représentés par des cercles empiétant l'un sur l'autre.



Le mot « chien », s'il était moins bien connu, pourrait être l'antécédent qui rappelle dans la conscience, le concept « animal », moins déterminé (partie ombrée du diagramme). La conséquence de ceci pourrait être le rappel d'un concept ou d'une image « loup ».

Nous pouvons symboliser aussi le cas de Funip et Lagoc, nous rappelant qu'il y a seulement cinq Funips et cinq Lagocs, qu'ils ont été appris avec leurs mots respectifs, mais que leurs sens (conceptuels ou réels) ne sont pas aussi bien fixés que ceux des mots ordinaires.



Funip est, à la suite des exercices avec les cinq Funips, associé au concept « Funip » (F) et au concept moins déterminé « figure géométrique », ou « diagramme coloré » (I, indifférent). De même pour Lagoc.

Le rappel de I par Funip, pouvait susciter l'un ou l'autre des sens de Lagoc, ou le mot Lagoc, et vice versa.

Le fond commun, soit de l'association, soit de la « reviviscence des semblables », est la présence de I.

Nous pouvons symboliser aussi plus simplement quelques-unes des formes du phénomène de « confusion » dont nous avons parlé plus haut, par l'usage du schéma suivant.

Il faut se rappeler que la consigne était toujours de trouver le sens du mot sans signification, même dans la période des expériences sur jugements partiels. Ceci expliquerait pourquoi aucune association libre

30

n'est relatée dans les protocoles. La consigne donnée devait limiter la signification naissante à la signification préétudiée, ou à un sens similaire.

| Détermination : « garcon en mouvement »
Ferod — Concept d' « enfant » — Détermination : « buste d'enfant »
| Mot : « Robud »

Cet exemple est naturellement très schématique et plus précis qu'aucun des exemples rapportés par les protocoles, mais il servira à illustrer ma pensée.

Une des objections les plus sérieuses qu'on pourrait faire à l'hypothèse que je présente, serait qu'elle offre une spéculation logique au lieu d'un phénomène psychologique observé, et que, conséquemment, elle n'a aucune valeur comme contribution à la psychologie. Depuis qu'on a montré que les procédés psychologiques ne sont pas la même chose que des formes logiques, il semble qu'on a exclu tout emploi de la logique en matière de psychologie. Il règne dans certains milieux une sorte de manie de préférer l'illogique au logique. Je dois protester contre cette attitude : quand des phénomènes peuvent s'expliquer à l'aide de considérations logiques, il est préférable — en tout état de cause — de s'y tenir.

Si la théorie du processus de la pensée, présentée dans mon travail publié, est correcte, l'explication que je donne ici du phénomène de « confusion », que nous avons considéré, atteint un très haut degré de probabilité. Et si l'examen du phénomène nous a conduit à la conclusion qu'il peut le mieux s'expliquer par l'hypothèse des significations conceptuelles et « sans images », nous obtenons en même temps une confirmation intéressante de notre théorie de la pensée.

J'expose aux lecteurs les données contenues dans cet article, et les spéculations basées sur elles, avec une certaine confiance, dans l'espoir que des investigations ultérieures, ou des observations pareilles à celles-ci — qui ont été faites au cours de recherches dont le but principal était tout différent — consolideront encore la théorie principale que j'ai proposée, et l'hypothèse ultérieure que j'ai échafaudée, en connexion avec elle.

Conclusions générales.

Je résume maintenant rapidement les grandes lignes du raisonnement.

1. J'ai soutenu qu'un contenu purement sensoriel n'est pas et ne peut pas être un contenu conscient de la conscience. Il est toujours perçu (Külpe) comme quelque chose ; cette perception comme quelque chose est son inclusion dans un concept (1).

2. J'ai montré que des concepts sans éléments sensoriels se présentent dans le processus de la pensée, et qu'eux — et eux seuls — sont les éléments essentiels des processus de la pensée. Ultérieurement, j'ai observé qu'ils sont, pour ainsi parler, plus fluides, plus plastiques que les contenus sensoriels de la conscience (2).

3. J'ai attiré l'attention sur le fait qu'un concept signifie potentiellement toutes les phases de l'objet de la pensée dont il est l'intermédiaire, depuis la phase de pure « chose » (entité) jusqu'à celle de la détermination spécifique complète (3).

4. De là j'ai inféré cette idée concordant avec les données présentées dans ce mémoire et les expliquant, que les concepts considérés en rapport avec leur signification objective, sont identiques jusqu'à un certain point.

5. Partant de cette idée, j'ai considéré les cas possibles d'association ou de « reviviscence par similitude », et j'ai conclu que la similitude, qui est une identité partielle, ne peut pas être obtenue comme telle entre deux ou plusieurs contenus sensoriels, mais qu'elle peut être obtenue quant à deux ou plusieurs concepts inclus dans un concept unique.

6. En outre, les données de nos protocoles indiquent que la signification d'un concept, suscitée dans la conscience par la présence

(1) Cfr. ci-dessus et *On the Consciousness of the Universal and the Individual,* pp. 110, sqq., 128, 153.

(2) *Ibid.*, pp. 148, sqq.

(3) *Ibid.*, pp. 167, sqq.

antérieure d'un mot avec lequel cette signification a été associée, par exemple : « Robud », peut être « enfant » sans la détermination ultérieure : « buste ». Mais cela peut être aussi la signification d'un concept suscité par le mot « Ferod » quand il lui manque la détermination spécifique « en mouvement ».

7. De là, à cause de l'identité dans la signification du concept, Robud peut susciter le concept « garçon » ou « enfant » déterminé, conceptuellement ou autrement, à « buste d'enfant » ou « garçon courant », et les associations établies entre le mot Robud avec sa série de cinq dessins, et le mot Ferod avec sa série de cinq dessins, se ramèneraient toutes au phénomène de « confusion » manifesté dans les protocoles. Les mêmes remarques, naturellement, valent pour les cas rencontrés avec les mots Funip et Lagoc.

8. La similitude, c'est-à-dire l'inclusion de contenus dans un concept commun, peut s'être rencontrée pendant que le sujet apprenait les mots avec les dessins. Il n'y a pas de preuve de cela. Ou bien, elle peut s'être rencontrée pendant que le sujet réagissait, ou même pendant la période comprise entre les exercices et la réaction. Dans le premier cas, la similitude pourrait avoir occasionné une association par contiguïté. Dans le second cas, nous aurions une reviviscence ou reproduction par similitude. Je n'ai rien à dire au sujet de la troisième alternative.

9. Ce que nous avons établi jusqu'ici constitue une extension de la théorie de la pensée que j'ai proposée dans mon livre : *On the Consciousness of the Universal and the Individual*, comme la conclusion d'une série de données expérimentales sur la nature et le caractère des processus de pensée. En même temps, puisque les phénomènes examinés dans cet article semblent s'expliquer mieux — sinon uniquement — par la présence de concepts dans la conscience, ils sont une confirmation évidente de l'exactitude de cette théorie.

TABLE DES MATIÈRES

VII

M.-S. GILLET, O. P.

LE PROBLÈME PÉDAGOGIQUE

LE PROBLÈME PÉDAGOGIQUE (*)

PAR

M.-S. GILLET, O. P.

Professeur de Philosophie

S'il me fallait donner de la *Pédagogie* une définition provisoire, je dirais qu'elle est *l'art d'apprendre aux enfants à devenir des hommes* (1).

Cette formule, si simple en apparence, cache, en réalité, le problème le plus actuel et le plus complexe qui soit.

Actuel, il l'est pour une infinité de raisons, dont j'essayerai, dans un instant, de noter les principales.

Mais son actualité même rend plus troublante encore sa *complexité* aux yeux des éducateurs d'aujourd'hui, soucieux de lui donner une solution satisfaisante.

En effet, *pour apprendre aux enfants à devenir des hommes*, il s'agirait d'abord de s'entendre sur la valeur *absolue* ou *relative* de *l'idéal humain* à réaliser. Or, en dehors de la religion catholique qui

(*) Cette étude fait partie d'une série de conférences faites à l'Institut supérieur de Philosophie du 13 janvier au 24 février 1913.

(1) Nous verrons plus loin en quoi cette définition a besoin d'être corrigée et complétée pour être satisfaisante. La pédagogie n'est un *art* que dans un sens large et analogique ; c'est un *art moral*, autrement dit un art exercé par un agent moral et créateur de moralité, où l'attitude de la volonté est plus importante encore que celle de l'intelligence.

accorde à *l'idéal pédagogique* une valeur absolue de régulation et de motivation et, sur ce point essentiel, n'a jamais varié, nous nous heurtons à une foule de systèmes pédagogiques dont les conceptions « idéalistes » ou anti-idéalistes révèlent un état lamentable d'anarchie doctrinale.

Il s'agirait ensuite, une fois admise la nécessité d'un idéal pédagogique à réaliser dont la valeur absolue serait hors de discussion, de tenir compte rigoureusement de tous les éléments relatifs de sa réalisation, c'est-à-dire de la mentalité propre aux enfants à éduquer, de l'influence active ou réactive du milieu ambiant, et des conditions requises chez les éducateurs pour mener à bien, dans les limites que leur impose à chacun l'accomplissement de leurs devoirs professionnels, cette tâche délicate de l'éducation.

Sur ce point encore, l'accord est loin d'être parfait chez ceux-là même qui admettent l'existence et la nécessité d'un idéal pédagogique à proposer et à imposer aux enfants comme règle et motif suprêmes de leur conduite.

Il s'agirait, enfin, d'adopter une *méthode intégrale d'action* qui, en tenant compte de la valeur absolue de l'idéal pédagogique à réaliser, et de tous les éléments relatifs de sa réalisation, permettrait aux enfants de grouper organiquement, autour de cet idéal, toutes leurs forces d'intelligence, de volonté et de sensibilité, de façon à devenir des hommes, au sens le plus profond du mot.

Des quelques considérations qui précèdent, il ressort avec évidence que le problème pédagogique est éminemment complexe. Aussi bien, s'il n'était en même temps d'une actualité poignante, pourrait-on être tenté, après l'avoir posé, de laisser à d'autres le soin de le résoudre.

Mais nous ne succomberons pas à cette tentation. En tout temps, ce serait une lâcheté ; mais en notre temps de démoralisation générale, il n'y aurait pas de mot assez dur pour stigmatiser une pareille attitude.

I.

Actualité du problème pédagogique.

Nous vivons, en effet, à une époque de dépression morale, je veux dire d'abaissement de l'idéal humain et de dégradation des caractères, dont on retrouverait difficilement l'équivalent dans l'histoire de la civilisation chrétienne. Jamais la criminalité, sous toutes ses formes, n'a sévi en Europe, et en France, en particulier, avec autant de violence, ni augmenté d'une façon aussi constante. Il n'y a d'ailleurs qu'à consulter les statistiques. « Sans doute, selon la remarque spirituelle de M. Henri Joly, les sceptiques disent que, pour les savants, la statistique est l'art de préciser ce qu'on ignore » (1). Mais si cela est relativement vrai des statistiques officielles, où l'Etat a quelque intérêt à dissimuler les crimes, cela n'est pas vrai, du moins au même degré, de toutes les statistiques.

Je ferai grâce au lecteur des unes et des autres, me contentant d'attirer son attention sur certaines constatations générales et indiscutables qui le mettront à même de saisir d'un seul coup d'oeil l'actualité du problème pédagogique.

Pour ce qui est des crimes et délits dont les auteurs sont connus, le total, en France, a plus que doublé en moins de dix ans ; il était en 1900 de 250.553, et s'élevait, en 1908, à 555.924. Pendant la seule année 1903, il y a eu une augmentation de 14.500. Depuis lors, je ne sache pas que l'on ait constaté un arrêt, au contraire.

En tous cas, cette progression déjà énorme s'accentue, si l'on s'en rapporte aux chiffres des délits non poursuivis, et notamment des délits dont les auteurs sont demeurés inconnus. Et c'est cette *progression* elle-même qui est inquiétante.

Cependant il est remarquable aussi que non seulement la criminalité *augmente*, mais se *transforme*.

(1) Henri Joly, *Problèmes de science criminelle*. Paris, Hachette, 1910. C'est à cet ouvrage, dont la presse a universellement vanté les mérites et l'exactitude, que nous empruntons la plupart des détails qui suivent.

Au *vol simple*, les criminels substituent, comme plus lucratifs, les *escroqueries* de toute espèce : quêtes sous un faux nom et avec de faux papiers, annonces mensongères, trafic de fausses traites, associations pour entôlage, variations indéfinies dans les modes perfectionnés de l'abus de confiance ; car c'est bien ce dernier méfait qui, dans les oscillations de la criminalité contemporaine, est peut-être le seul à augmenter constamment et régulièrement.

La *mendicité* et le *vagabondage* revêtent à leur tour des aspects plus nombreux. Combien, par exemple, de faux ouvriers qui ne voient dans le travail qui leur est offert et pour lequel ils arrivent toujours trop tard, un prétexte à déplacements indéfinis, avec billets à prix réduits, secours de route, logements dans les asiles, passages plus ou moins tumultueux aux Bourses du travail.

Que dire alors de l'*immoralité*, ou, pour parler le langage précis des criminalistes, de l'ensemble des crimes et délits contre les mœurs ? La débauche vénale prospère, et, à son tour, l'immoralité développe le penchant à la *violence*.

L'accroissement des meurtres par les apaches, telle est bien, en effet, la caractéristique de la période qui se continue sous nos yeux, sans compter les sabotages des usines, des voies ferrées, des fils télégraphiques et téléphoniques par les anarchistes « nouvelle manière ».

Remarquons d'ailleurs — car c'est justice — que cet *accroissement* et cette *transformation* de la criminalité en général n'est pas propre à la France.

M. Henri Joly a fait en Belgique, au nom de l'Académie des Sciences morales et politiques, des constatations analogues, et montré, dans son ouvrage spécial, *La Belgique criminelle*, que l'évolution de la criminalité, pendant ces dernières années, a été également *très forte* dans ce pays (1). M. Jacquart nous a éclairé sur ce point, ici même, l'an dernier (2).

(1) Henri Joly, *La Belgique criminelle*. Paris, Gabalda, 1907.

(2) C. Jacquart, *La criminalité belge (1868-1909)*. Annales de l'Institut supérieur de Philosophie, t. I, 1912.

Si nous en croyons M. de Negri, l'Italie non plus n'échappe pas au fléau (1). Pour une période de quinze années, l'augmentation des infractions *dénoncées* est très marquée ; il y a progression aussi pour les crimes plus graves : vol, coups et blessures, délits contre les mœurs, résistances et outrages à l'autorité ; homicides, etc. Les mêmes constatations ont été faites en Autriche, en Allemagne et en Angleterre.

Quoi que l'on pense de cet essai prudent de statistique internationale comparée, il y a une chose certaine, indiscutable, *c'est que la criminalité augmente.* Elle augmente même chez les *femmes*, bien que chez elles la criminalité soit d'un moindre rapport.

Mais le fléau se fait surtout sentir dans la jeunesse. Et, du point de vue *pédagogique* auquel je me place en ce moment, il n'est pas possible de passer ce *fait* sous silence.

« C'est surtout la criminalité juvénile qui accentue le progrès de la « criminalité générale », remarque M. Henri Joly (2).

A l'heure présente, l'âge relativement le plus chargé en matière criminelle est l'âge de seize à vingt et un ans. Il n'y a qu'un genre de délit où les hommes faits dépassent, comme il est naturel, le groupe des jeunes, c'est le délit d'escroquerie. Partout ailleurs, ce sont les jeunes qui détiennent le record de la criminalité, et fournissent le plus de recrues à l'armée du mal : dans les affaires de mœurs, dans les vols simples et qualifiés ; dans les incendies ; dans les abus de confiance ; dans les coups et blessures et jusque dans les homicides.

M. Duprat qui a écrit tout un livre sur la *Criminalité dans l'adolescence* (3) insiste à son tour, avec une surabondance de statistiques, sur *l'accroissement relatif* de la criminalité juvénile, non seulement en France, mais dans l'Europe entière.

L'avocat général Cruppi s'écriait naguère en pleine audience : « Aujourd'hui, tous les grands crimes sont commis par des adolescents ! »

(1) de Negri, *La delinquenza in Italia dal 1890 al 1905.* Publié dans les Annali di statistica. Roma, 1908.

(2) Henri Joly, *Problèmes de science criminelle.*

(3) G. L. Duprat, *La criminalité dans l'adolescence.* Paris, Alcan, 1909.

Il est certain que *la criminalité juvénile, dans ces dernières années, marque une progession incessante.*

Mais plus encore peut-être que les crimes et délits en général, le *suicide* des enfants et des jeunes gens est un signe indéniable d'affaiblissement moral et de dégradation sociale.

En soixante-quatre ans, les chiffres des suicides d'enfants et d'adolescents ont quadruplé et quintuplé. En 1900, le chiffre total des suicides des mineurs, âgés de moins de 16 ans, s'élevait à 120 ; celui des suicides des mineurs de seize à vingt-et-un ans, à 781 (1).

M. Camille Jacquart a fait, pour la Belgique, les mêmes constatations d'augmentations de suicides (2).

Ces constatations, avouons-le, sont navrantes et font ressortir l'actualité du problème pédagogique à un point qui dispense de tout commentaire.

A première vue, on pourrait croire que les crimes augmentent en même temps que la population. Ce n'est vrai pour aucun pays, étant donné le pourcentage de la criminalité établi dans chacun d'eux. Mais cela n'est surtout pas vrai en ce qui concerne la France, où la population ne cesse de décroître.

Ici, en particulier, les causes qui expliquent la *dépopulation*, sont généralement les mêmes qui influent sur l'augmentation de la criminalité. Consciemment ou non, bien des parents limitent le nombre des enfants pour des raisons analogues à celles qui poussent les individus au crime et au suicide, et ils ne se font pas faute de recourir aux mêmes moyens.

D'après les observations de M. Deherme, notre dépopulation n'est plus seulement relative et qualitative, elle est absolue et quantitative. Ce n'est pas seulement le renoncement, l'abrutissement, c'est le *suicide* (3). La France, sous ce rapport, est descendue au-dessous de tous les pays d'Europe (4).

(1) Henri Joly, *L'Enfance coupable*. Paris, Hachette.
(2) Jacquart, C., *Essais de statistique morale*. I. Le Suicide. Bruxelles, Dewit, 1908.
(3) Deherme, G., *Croître ou disparaître*. Paris, Perrin, 1910.
(4) Clément Henry, *La dépopulation en France*. Paris, Bloud, 1910.

Cette constation d'un lent *suicide national* se développant parallèlement à l'augmentation progressive des *suicides individuels*, et des suicides d'enfants et d'adolescents en particulier, a de quoi effrayer les patriotes soucieux de la régénération de leur pays.

Cependant, pour bien se rendre compte de l'actualité du problème pédagogique, il ne suffit pas de constater des *faits;* l'important est de remonter aux *causes.*

Celles-ci sont multiples: *physiques*, *économiques*, *sociales* et *morales;* ces dernières surtout nous intéressent. Aussi bien nous contenterons-nous de signaler les autres, sans y insister.

Parmi les *causes physiques*, je noterai en passant l'*alcoolisme*, tout en faisant remarquer, avec M. Joly, que c'est moins encore la consommation de l'alcool qui est funeste que le « cabaret », centre de surexcitation, milieu où croissent facilement les occasions délictueuses. M. Jacquart a montré, lui aussi, que les conditions de consommation de l'alcool sont plus efficaces que la consommation elle-même.

Mais si l'intoxication par l'alcool exerce une influence indéniable sur l'accroissement de la criminalité, elle n'est pas la seule à l'exercer. Il y a aussi l'intoxication par les émanations du plomb, de l'arsenic, du soufre, du phosphore, du carbone et de leurs composés qui, en s'attaquant lentement et profondément à l'organisme des ouvriers, donne naissance à des dégénérés dont se grossit journellement l'armée du crime (1).

Et ceci m'amène à dire un mot des *conditions économiques* actuelles qui, d'une façon plus ou moins immédiate, par les effets d'intoxication qu'elles engendrent, expliquent en partie l'augmentation et la transformation de la criminalité à tous les degrés.

Notons en premier lieu l'*industrialisme.* Ce sont les modifications profondes de la mentalité et des mœurs provoquées par le rapide essor de la prospérité matérielle et l'intensité de l'activité industrielle et commerciale qui ont permis, par exemple, et favorisé le développement du suicide (2). Activité fiévreuse, surexcitation des besoins et des désirs,

(1) De Lanessan, *La lutte contre le crime.* Paris, Alcan, 1910.
(2) Jacquart, *Op. cit.; idem*, Henri Joly, Duprat, etc.

recherche des jouissances matérielles, âpreté de la concurrence, *déracinement* d'ouvriers allant travailler loin de leurs familles, de leurs régions, de leurs pays ; relâchement des liens sociaux permanents (religion, famille, tradition) ; affaiblissement ou disparition complète de l'idéalisme : voilà autant de conséquences de l'*industrialisme* à outrance, et de sources plus ou moins immédiates de la criminalité.

Ajoutons-y l'introduction du *machinisme*, qui appelle à une vie professionnelle des éléments nouveaux, des femmes et des enfants. D'une façon générale, les éléments de la population participent à la criminalité dans la même mesure qu'à la lutte économique, à la lutte pour le gain. L'industrialisme grossit donc les rangs de la population criminelle. La criminalité de la femme adonnée à une profession, est plus forte que celle de la femme sans profession. Mais la dissolution de la famille par l'industrialisme, dans les classes ouvrières, a pour conséquence spéciale l'aggravation de la criminalité infantile (1).

Toutefois les *conditions sociales*, plus encore que les causes physiques et économiques, exercent une influence redoutable sur l'augmentation et la transformation de la criminalité.

L'atmosphère morale où les lois de l'hygiène spirituelle la plus élémentaire ne sont pas observées, débilite les volontés et détraque les tempéraments, d'une façon beaucoup plus efficace que l'atmosphère fétide et empoisonnée des cabarets, des ateliers et des usines. La criminalité s'y développe spontanément, comme certaines plantes vénéneuses en serre chaude.

Parmi les causes multiples de dissolution sociale, signalons au passage *la pornographie*, *la presse* et *le théâtre*, toutes choses qui, à l'heure actuelle, dépriment profondément le sens moral et excitent les passions funestes ; *la débauche*, *la prostitution*, qui intensifie les perversions de la jeunesse et croît dans des proportions inquiétantes ; *le paupérisme*, *le luxe*, *le jeu ; le chômage ; l'anarchisme ; les tendances démagogiques ; la désagrégation sociale-économique* dans la famille et la cité.

(1) Herz, H., *Verbrechen und Verbrechentum in Oesterreich.* Tübingen, Saupp, 1908.

Les familles, réduites à un minimum de complexité, tendent encore à se désagréger, chacun (père, mère, frère et sœur) allant de son côté, en quête d'une plus grande indépendance, et soucieux exclusivement de ses intérêts personnels.

A cette dernière cause, il faut ajouter les lois qui, actuellement, favorisent la désagrégation de la « cellule sociale », telle que la loi du divorce par consentement mutuel.

Si encore les familles qui répugnent à cette désagrégation légale se soumettaient aux devoirs de « repopulation » qui leur incombent, on pourrait peut-être espérer que la criminalité ira en s'affaiblissant. Hélas ! que nous sommes loin de cet idéal ! Les mêmes causes ici encore produisent les mêmes effets, et augmentent directement les crimes bien loin de les enrayer. Dans les familles légalement ou chrétiennement unies, *l'infanticide* et *l'avortement*, sans parler d'autres pratiques coupables encouragées par la propagande néo-malthusienne, ont atteint des proportions incroyables. On ne peut guère se fier sur ce point aux statistiques officielles. Néanmoins les aveux des médecins sont significatifs (1).

Mais j'ai hâte d'arriver aux *causes morales* dont l'influence sur la criminalité est autrement profonde et efficace que celle exercée par les causes physiques, économiques et sociales.

Toutes se ramènent à une seule, *l'absence totale ou partielle d'éducation morale.*

Plus efficacement, en effet, que les lois qui « favorisent tout », l'éducation amoindrie ou faussée qui « n'empêche rien », et ne met aucun frein aux passions, en ne disciplinant pas de bonne heure la volonté, et, par elle, la sensibilité, ouvre toutes larges les portes au crime. Or, l'éducation moderne, par son caractère nettement et exclusivement *intellectualiste*, est dans ce cas. C'est pour ainsi dire une éducation par défaut, où l'instruction seule est obligatoire, et, en principe comme en fait, doit suffire à tout.

(1) Henry Clément, *ouv. cité*, pp. 310-340.

Du moins l'éducation laïque ne saurait échapper à ce reproche. Et on n'a rien répondu, que je sache, de sérieux ni de convaincant à M. Delvolvé depuis qu'il en a institué le procès dans des articles retentissants de la Revue de Métaphysique et de Morale, réunis depuis en volume, sous ce titre : *Rationalisme et tradition* (1).

Sous prétexte de neutralité, la morale laïque a rejeté jusqu'au minimum de croyances qu'au début elle avait adopté, et, peu à peu, à l'autorité elle-même de l'instituteur, elle a substitué une *démonstration* ou une *justification rationnelle* des devoirs particuliers. Convaincus sans doute qu'il suffit de connaître le bien pour le pratiquer, les éducateurs laïques ne se sont pas souciés de donner à la doctrine morale un *caractère organique* en l'intégrant aux tendances psychiques, c'est-à-dire en faisant l'éducation de la volonté et de la sensibilité.

Comment une pareille éducation pourrait-elle remédier à un mal qui vient précisément du relâchement des caractères et prend sa source dans l'inertie du vouloir et la surexcitation des sens ?

Un peu partout, mais en France particulièrement, l'éducation officielle a cessé d'être religieuse (2). En France, elle est nettement laïque pour la plupart des enfants et des adolescents ; et elle est au surplus, par son détachement de toute croyance et de tout sentiment religieux, purement intellectuelle. « Or l'instruction, même la plus relevée, remarque lui-même M. Duprat, supposerait, pour être efficace au point de vue de la bonne conduite, l'existence de sentiments déjà favorables à l'accomplissement des devoirs sociaux ; elle ne peut pas faire naître la générosité, le respect des droits et des personnes morales, la force de caractère, et les puissantes habitudes ou vertus nécessaires au refrènement des mauvais penchants, des impulsions funestes. En s'interdisant de faire appel au sentiment religieux et notamment à la crainte du courroux céleste (sur laquelle reposait en partie la morale traditionnelle ?), l'éducation laïque s'est délibérément privée d'un moyen d'action (qu'avec délicatesse M. Duprat veut bien qualifier de « gros-

(1) Delvolvé, *Rationalisme et tradition*. Paris, Alcan, 1910.
(2) Henri Joly, *L'enfance coupable*, pp. 20-21.

sier »), mais parfois très efficace sur l'esprit et le cœur des jeunes enfants ; et en se tenant à l'écart des œuvres confessionnelles sans y rien substituer [elle] s'est privée du champ d'action sur lequel de nombreuses générations avaient été accoutumées à mettre en pratique des préceptes considérés comme venus de très haut (1). »

Ajoutez à cela que l'*éducation familiale* perd chaque jour de sa valeur et de son importance : dans tous les milieux, elle est de moins en moins sévère ; dans beaucoup de milieux, surtout dans les plus misérables, elle tend à disparaître.

Considérez enfin que 51 % des adolescents inculpés sortent de familles qui ont plus ou moins largement contribué à leur déformation morale. La remarque est de Morrisson, et M. Henri Joly estime que dans les colonies pénitentiaires comme dans les maisons de correction on ne trouverait pas plus de 7 à 15 % d'enfants appartenant à des familles honnêtes, normalement constituées, ou menant une existence régulière (2). Alors vous comprendrez à quels titres l'éducation actuelle intervient comme facteur général de la criminalité.

Mais il n'est pas jusqu'à l'*éducation religieuse* elle-même qui, grâce à une méthode trop exclusivement intellectualiste, n'ait contribué indirectement à ce relâchement des mœurs. L'éducation de la volonté a été négligée, et celle de la sensibilité, diminuée, ou faussée. Les croyances « enseignées » ne sont plus « vécues ». Il faut avoir le courage de le constater pour y remédier. En ce qui concerne le phénomène de la dépopulation, par exemple, cette constatation s'impose : « Si les pieux Bretons sont féconds, nous dit M. Deherme, des départements conservateurs et dévots comme l'Orne donnent le détestable exemple, depuis plus d'un demi-siècle, des excédents de décès sur les naissances » (3). Le docteur Loventhal vient encore de souligner ce fait déplorable dans un article de la Revue (4). Ce serait s'aveugler que de vouloir en rejeter la cause sur l'alcoolisme, l'industrialisme ou

(1) Duprat, *ouv. cité.*, pp. 106-107.
(2) Henri Joly, *ouv. cité*, pp. 37-39. — Duprat, *ouv. cité*, p. 114 sqq.
(3) G. Deherme, *ouv. cit.*, pp. 162 sqq.
(4) Revue, octobre 1912.

le paupérisme. Car, en France, « l'ivrognerie favorise certainement la fécondité, ce qui est, d'ailleurs, déplorable » (p. 152) ; « d'autre part, l'ouvrier des manufactures, socialiste, anticlérical, est prolifique à souhait. A Paris, les riches affichent plus d'attachement au culte que les pauvres. Eh bien ! ceux-ci ont trois fois plus d'enfants que ceux-là ! » (p. 163). « Ceux qui se bornent à rêvasser sur un dieu vague, épars dans l'Univers et assez discret pour ne gêner aucune divagation, aucun dévergondage, aucun égoïsme, et les belles madames qui vont à la messe pour exhiber leurs toilettes et tenir leur rang d'argent, sont aussi irréligieux que le plus crapuleux des athées ». « Il y a deux sortes » d'athéisme, a dit Joubert, celui qui tend à se passer de l'idée de » Dieu, et celui qui tend à se passer de son intervention dans les » affaires humaines » (p. 165).

La lutte contre l'alcoolisme, les excès de l'industrialisme, ses mauvaises conditions hygiéniques, la désertion des campagnes, l'accumulation dans les grandes villes d'une population hétérogène, coupée de ses vieilles traditions, la mobilité croissante encouragée, provoquée par les nouveaux moyens de locomotion, par la substitution de nouveaux centres de travail, cette lutte, dis-je, s'impose d'elle-même. Et il appartient au Gouvernement surtout, et aux Chambres de l'entreprendre. M. de Lanessan a fort justement insisté sur ce point (1).

Il faut également lutter, et au plus tôt, contre l'altération du milieu social (2), contre la désagrégation de la famille en particulier, en restreignant les lois qui facilitent le divorce, l'union libre, la prostitution, la débauche, et contre la dissolution sociale par une amélioration physique, intellectuelle et morale de la santé publique. L'Etat se doit de lutter, non seulement par des moyens législatifs, mais par l'éducation de la conscience collective, contre la mauvaise hygiène de l'habitation, de l'alimentation (anti-alcoolisme) et du travail ; mais plus encore contre les licences d'une presse attirant les haines, apologiste

(1) De Lanessan, *La lutte contre le crime.*
(2) Duprat, *ouv. cit.*, III, ch, VI.

inconsciente des criminels, par la diffusion prodigieuse de ses mauvais feuilletons, de ses brochures, de ses chansons, de ses images, de ses réclames légères et ordurières, invitant aux jouissances faciles, aux plaisirs grossiers ; contre les spectacles éhontés de la rue, toute pleine des bruits endiablés de ses cafés-concerts, de ses brasseries, et des vociférations nocturnes des apaches, en rupture de moralité, et de sociabilité.

Toutefois cette méthode de répression et de restriction ne saurait suffire. Elle est *négative.* C'est par la base, et d'une façon *positive*, qu'il faut entreprendre la lutte contre le crime. Les vrais éducateurs commencent à s'en apercevoir. Seuls, les sectaires ou les dilettantes s'abusent sur la nature et la portée des remèdes à fournir.

A l'*éducation intellectualiste* qui n'aboutit à rien, on doit substituer peu à peu une *éducation intégrale*, qui prenne l'homme tout entier, son intelligence, sa volonté, sa sensibilité. Incroyants et croyants, au lieu de se combattre, feraient mieux de combiner leurs efforts : les premiers pour instituer, dans leurs écoles ou dans leurs chaires, une méthode d'*éducation rationnelle* qui ne fût pas de parti pris *anti-religieuse ;* les seconds, une méthode d'*éducation religieuse* qui ne fût pas non plus de parti pris ou inconsciemment *anti-rationnelle.*

Mais du train dont vont les choses, je n'ai plus guère confiance dans l'école laïque.

Intellectualiste au point de vue de la *méthode*, l'enseignement moral y est anarchique au point de vue de la *doctrine.*

Je ne veux pas dire par là qu'on enseigne officiellement l'anarchie à l'école laïque, encore que des exemples récents autoriseraient à le croire. Mais il existe une telle anarchie de pensées à tous les degrés de l'enseignement officiel, une absence si radicale de tout idéal pédagogique chez les maîtres chargés indirectement ou directement de l'éducation des enfants ; une inintelligence si complète des conditions d'efficacité d'une doctrine morale, d'un idéal à la fois régulateur et moteur suprême de la conduite, qu'il y aurait de la naïveté de notre part, pour ne pas dire plus, à compter sur le concours d'éducateurs qui semblent n'avoir d'autre objectif commun, en matière d'éducation,

que de combattre l'idéal religieux, et de réduire l'enseignement à une technique plus ou moins scientifique, dont il serait sans doute puéril de nier l'importance et le progrès, mais enfin qui, laissée à elle-même, est frappée d'avance de stérilité.

M. Binet a eu naguère la curiosité d'ouvrir une enquête à ce sujet auprès des professeurs de philosophie. Voici la question qui leur fut posée : Orientez-vous votre enseignement d'après un système philosophique connu ? Lequel a vos préférences ? Lequel aurait les préférences des élèves ?

Cent cinq professeurs daignèrent répondre à la question posée par M. Binet. « Nous nous attendions, remarque celui-ci, à ce que le spiritualisme obtînt la majorité des suffrages. Un bien petit nombre y est resté fidèle, à peine six ou sept professeurs. »

En dépouillant les résultats, on est arrivé approximativement au pourcentage suivant : systèmes positivistes, évolutionnistes, ou absence de tout système : 37 p. c. ; systèmes mixtes, à la fois subjectifs et objectifs : 25 p. c. ; systèmes principalement subjectifs : 38 p. c. (1). Ces résultats en disent long sur la situation « anarchique » de l'enseignement moral, à l'heure actuelle, dans nos lycées.

Cette enquête fut ouverte en 1907. Depuis lors la situation n'a fait que croître et embellir. Elle nous a été révélée sous son jour le plus sombre au dernier congrès de Chambéry, où nous avons vu des instituteurs syndiqués — ils sont six mille environ — faire ouvertement profession d'anarchie et d'antipatriotisme.

Dieu merci, à côté de ces instituteurs et de ces professeurs dévoyés, sans idéal pédagogique, il y en a d'autres, et en grand nombre, qui essayent d'endiguer et même de remonter ce courant d'anarchie cérébrale, jusque dans les écoles et les lycées de l'Etat. Plus de deux cents parmi eux, sortis de l'Université, mais que le spectacle de décomposition sociale a écœurés, sont même revenus au catholicisme, et ne cachent pas leurs convictions.

(1) Bulletin de la Société française de Philosophie, Paris, A. Colin, janvier 1908 (Séance du 28 novembre 1907).

Le jeunesse des écoles commence elle-même à se soustraire à la tyrannie d'un enseignement d'Etat qui déprime les âmes sous prétexte de libérer les cerveaux, et, de plusieurs enquêtes ouvertes récemment à ce sujet par des revues ou des journaux de toutes nuances, il ressort avec évidence qu'il y a quelque chose de changé en France sous ce rapport, et que l'idéal catholique s'apprête à reprendre dans les âmes des jeunes la place de choix qui lui revient de droit.

Mais s'il y a tout lieu de nous réjouir de ce nouvel état de choses, nous avons en même temps le devoir de remonter aux sources du mal, pour en prévenir le retour.

Ces sources, je le répète, sont nombreuses, et de toute espèce. On aurait tort cependant, à mon avis, de faire porter aux *primaires*, et aux *secondaires* de l'enseignement, toute la responsabilité des doctrines détestables dont ils se font les propagateurs. Ils sont en vérité les victimes des maîtres de l'enseignement supérieur, de ces maîtres de Sorbonne, dont les doctrines ont recouvert d'idéologie leurs idées anarchiques. L'anarchie primaire n'est qu'un état aigu de la crise morale qui règne dans l'Université tout entière. « L'instituteur est la victime de ses maîtres, comme ses élèves le seront de lui-même ».

Aussi bien est-ce pour nous un devoir absolu de dénoncer cette anarchie doctrinale, et de montrer qu'en dehors de l'*idéal catholique*, la seule base solide d'une éducation morale intégrale, il n'y a pas d'*idéal scientifique* ou *rationnel* qui puisse s'imposer efficacement aux consciences désorientées, et arrêter la société sur la pente du crime où nous avons vu qu'elle est engagée.

Mais à propos de l'idéal catholique lui-même, un autre devoir s'imposera à nous, celui d'examiner notre conscience, et de voir si, dans l'éducation chrétienne que nous donnons à nos enfants, au foyer, à l'école, et à l'église, nous avons toujours présenté cet idéal dans sa plénitude, ne nous contentant pas seulement d'exposer sa *valeur de vérité*, mais travaillant surtout à lui faire rendre sa *valeur de vie ;* ou si, au contraire, nous ne sommes pas tombés dans l'erreur *intellectualiste* que nous reprochons tant, et avec justice, aux éducateurs laïques.

Nous nous demanderons aussi dans quelle mesure nous avons été soucieux ou non d'adapter cet idéal absolu aux exigences relatives des enfants qui nous étaient confiés, et du milieu social où ils étaient appelés à vivre.

Enfin nous chercherons à savoir si nos éducateurs chrétiens, prêtres ou laïques, tout en croyant à l'efficacité de la grâce dans les âmes des enfants dont ils ont la charge, ont été, ou sont préoccupés de perfectionner naturellement leur méthode d'éducation religieuse, en tenant compte des progrès indéniables de la science pédagogique réalisés dans ces derniers temps.

Mais ceci m'amène à poser, avec toute la complexité qu'il comporte, le problème pédagogique, quitte plus tard à en exposer la solution.

Cette complexité porte à la fois sur l'existence et la nécessité d'un idéal pédagogique d'une valeur éducative *absolue ;* sur les conditions *relatives* de sa réalisation ; et sur la *méthode* à suivre pour adapter l'absolu de l'idéal aux contingences du réel sans nuire à l'un ni à l'autre.

II.

Complexité du problème pédagogique.

La pédagogie est-elle une science ou un art ? Nous ne nous attarderons pas à discuter cette question d'école. Selon nous, la pédagogie est tout à la fois, mais sous différents aspects, un *art*, une *science*, et une *philosophie*, encore qu'elle soit, en dernière analyse, plus un *art* qu'autre chose.

Si l'art, en effet, consiste essentiellement à incarner un idéal dans une matière donnée, on ne peut refuser à la pédagogie d'être l'art par excellence, car elle consiste finalement à apprendre aux enfants à devenir des hommes, autrement dit à incarner dans une matière humaine l'idéal humain.

Mais ni l'idéal humain, ni la matière humaine ne sont abandonnés au choix du pédagogue. Et c'est en quoi surtout l'art pédagogique diffère des arts libéraux.

Ici l'artiste a le choix de l'idéal à réaliser et de la matière à idéaliser. Cela ne le dispense évidemment pas de posséder une science technique préalable qui le mettra à même de triompher des résistances de la matière inerte, et de l'animer au souffle de son idéal. Mais dans la mesure même où il sera un grand artiste, il pourra suppléer aux défectuosités de la science et de la matière.

Au contraire, le pédagogue n'a pas à inventer de toutes pièces *l'idéal humain*, mais simplement à l'accepter ou à le découvrir. Ce n'est pas une œuvre d'imagination, mais l'œuvre de la raison, au sens le plus large du mot.

Il en va de même de la *matière vivante* qu'il est chargé d'idéaliser. Elle s'impose à lui en la personne des enfants qui lui sont confiés, et il appartiendra à la science et à l'expérience de lui en révéler la complexité psychologique, de telle sorte que si la pédagogie est, en dernière analyse, *l'art* d'adapter l'idéal humain aux exigences relatives des enfants, c'est un art essentiellement dépendant de la *philosophie* de l'idéal et de toutes les *sciences* qui ont l'enfant pour objet. *Ce n'est pas un art plastique, mais un art moral.*

D'où la complexité de la *méthode* pédagogique s'ajoutant à celle de *l'idéal* à découvrir, et de la *matière vivante* à analyser, en fonction de cet idéal.

Parlons d'abord de la complexité de l'idéal pédagogique.

Idéal pédagogique. — Cet idéal, je le répète, ne saurait être une création du pédagogue, livrée aux caprices de son imagination. Il apparaît, au contraire, comme un *postulat* essentiel de la pédagogie sans lequel le pédagogue travaillerait à vide, et ne pourrait justifier la valeur d'aucune règle, ni d'aucun motif particulier de conduite.

Je n'ignore pas qu'en ces derniers temps surtout certains éducateurs, effrayés sans doute par sa complexité, ont cru pouvoir se passer d'idéal pédagogique, et ont pensé qu'il fallait simplement apprendre aux enfants à vouloir pour vouloir, sans souci des exigences essentielles d'une tendance, comme la volonté, qui ne se détermine qu'à la lumière de la raison, et d'une faculté, comme la raison, qui est chargée

de *régler* et de *motiver* objectivement le vouloir. Mais on ne violente pas impunément la nature ; et c'est s'exposer de gaîté de cœur à une œuvre vaine ou malsaine, que de prétendre organiser l'éducation en dehors ou au mépris de ses lois.

Le fait est que la nature humaine, dans l'exercice de ses fonctions essentielles, se développe suivant un plan tracé d'avance, et postule un idéal qui, bien loin de porter atteinte aux règles et aux motifs particuliers de conduite, doit pouvoir les justifier, et s'adapter à chacun d'eux tout en les dépassant.

Mais cela même ne va pas sans de grosses difficultés.

La question reste, en effet, de savoir à qui il appartient de découvrir un pareil idéal, à la fois régulateur et moteur suprême de la conduite ?

Est-ce à la *science* empirique seule, ou à la *raison* tablant sur les données de cette science, ou à la *foi* venant au secours de la science et de la raison ?

Certains moralistes prétendent que la découverte et la justification de l'idéal pédagogique, à la fois transcendant et immanent à la nature humaine, est du ressort exclusif de la science.

D'autres, en plus grand nombre, dénient ce pouvoir à la science, et le concèdent à la raison.

Enfin, les croyants estiment, tout en faisant appel aux données respectives de la science et de la raison, qu'en dehors de l'idéal chrétien tel que la foi l'inspire, aucun idéal scientifique ou rationnel ne peut exercer efficacement cette fonction de régulateur et de moteur suprêmes, qui incombe à l'idéal pédagogique.

Nous aurons à analyser successivement ces prétentions, et, s'il y a lieu, à les justifier. Ce sera l'objet de notre première partie.

Mais avant de nous livrer à cette œuvre d'analyse et de justification, nous devons dès maintenant résoudre les deux questions préalables que voici, et dont l'importance n'échappera certainement pas au lecteur averti :

1° Faut-il, au point de vue pédagogique, séparer les deux problèmes de la régulation et de la motivation ?

2° A quelles conditions générales un idéal pédagogique, tout ensemble régulateur et moteur, peut-il être efficace ?

La première question a été soulevée récemment par un moraliste de talent, M. Belot. Selon lui, il n'est pas douteux qu'on doive distinguer très nettement le problème de la *règle* de celui du *motif*, et sur ce point je crois qu'il a raison. Autre chose, en effet, est de constituer une *règle* de conduite, et autre chose de fournir des *motifs* d'agir conformément ou non à cette règle. Il s'agit, dans le premier cas, de satisfaire aux exigences de la *raison ;* et, dans le second, à celles de la *volonté.*

Par ailleurs ces deux problèmes, tout distincts qu'ils soient, sont appelés finalement à s'harmoniser. M. Belot l'a noté également avec beaucoup d'à-propos. « Nous estimons, écrit-il, que c'est la formule même du problème pédagogique de développer un ensemble de motifs pour ainsi dire calqués sur les fins à poursuivre et les règles à observer en sorte que, finalement, la *volonté morale* soit directement déterminée par ces fins et ces règles » (1).

Mais ce que je ne saurais admettre, en dépit des affirmations de M. Belot, c'est que le rôle de la *morale* se borne à constituer une *règle*, et celui de la pédagogie à trouver des *motifs* conformes à cette règle, comme si la morale n'avait à s'occuper que de l'intelligence, et la pédagogie de la volonté.

La vérité est que la morale et la pédagogie ont toutes deux, mais chacune à leur manière, le devoir de découvrir les règles et les motifs de l'agir humain.

Pourquoi donc la morale qui doit constituer la règle, n'aurait-elle pas à découvrir le motif ? Sans doute, ainsi que je l'ai déjà noté, le motif diffère nettement de la règle en ceci qu'il s'adresse directement au vouloir, alors que la règle se définit surtout en fonction de la raison, et de son plus ou moins de conformité avec ses exigences objectives.

Cependant la règle morale, d'essence éminemment rationnelle, ne se conçoit pas plus sans une relation immédiate à la volonté qu'elle

(1) Belot, dans *Revue de Métaph. et de Morale*, juillet 1911.

dirige, que ne se conçoit le motif volontaire sans l'intervention de la raison qui le découvre. Le motif et la règle sont dans les mêmes rapports que la volonté et la raison. Or, est-il besoin de démontrer que la volonté est une tendance essentiellement rationnelle qui, en conséquence, ne peut se régler et se mouvoir pratiquement qu'à la lumière de la raison ? Cela ne signifie pas, à coup sûr, qu'il suffise à la volonté d'être en possession d'une règle et d'un motif d'action pour agir sous l'influence de ce motif conformément à cette règle. Mais cela tend du moins à prouver que la découverte de la règle et celle du motif s'imposent à la raison au même titre, s'il est hors de doute que par elle-même la volonté est impuissante à découvrir l'un et l'autre, et réclame de ce double chef l'intervention de la raison. Cela prouve également que la morale, qui n'est, au demeurant, que la raison s'appliquant à résoudre le problème de la conduite, doit tout ensemble constituer une règle, et découvrir le motif.

Mais quelle règle et quel motif, sinon la règle et le motif suprême à partir de quoi la pédagogie déterminera les règles et les motifs particuliers ? Dans cette hypothèse seulement, on comprend que la pédagogie et la morale soient deux disciplines distinctes, mais liées l'une à l'autre, et appelées finalement à s'harmoniser.

Une fois l'idéal pédagogique, régulateur et moteur suprême de la conduite, découvert par la morale, la pédagogie s'efforcera d'en adapter les éléments absolus à toutes les contingences que la réalité lui impose, et que manifestent les multiples circonstances de temps, d'espace, d'individu et de milieu.

Elle s'appuiera à l'idéal pédagogique découvert par la morale comme à une base inébranlable, et trouvera dans l'universalité même de la règle et du motif suprême qu'il renferme la justification de toutes les règles et de tous les motifs particuliers de conduite qu'elle découvrira et utilisera.

Et par là nous voyons quel est le rôle très spécial qui revient à la pédagogie sous la dépendance de la morale. Elle sera à la fois une science et un art. *En tant que science*, il lui faudra connaître le réel dans sa vivante complexité, tel que nous le révèlent les sciences psycho-

logiques et sociologiques. *En tant qu'art*, elle s'appliquera à créer, par l'intervention de motifs appropriés, un vouloir compréhensif, conscient, le plus adéquat à la complexité des conditions de la vie humaine en société. Mais, science ou art, elle n'aura d'efficacité qu'en recourant aux données de la morale, c'est-à-dire en adaptant les exigences relatives des règles et des motifs particuliers de conduite aux exigences absolues de la règle et du motif suprême, ou inversement en adaptant l'absolu de l'idéal pédagogique aux contingences de la réalité psychologique et sociale.

Si M. Belot a refusé à la morale le soin de découvrir les motifs d'agir, ce n'est pas parce que ce rôle ne lui revient pas de droit, mais c'est parce que, cantonné lui-même dans les limites d'une science exclusivement empirique, il s'est interdit d'avance de rattacher des règles et des motifs particuliers de conduite à une règle et à un motif suprême, dont la découverte dépasserait les limites de la science. Cependant rien ne justifie cet agnosticisme. En s'y soumettant, M. Belot a méconnu de parti pris les conditions générales d'efficacité d'une doctrine morale, mais personne n'est tenu de le suivre sur ce terrain.

En dehors, en effet, d'un point de vue étroitement agnostique et pragmatiste, on admet généralement, aujourd'hui, que, lorsqu'il s'agit d'étudier dans sa fonction essentielle la nature humaine, c'est-à-dire dans le *jugement*, et d'en exprimer sous forme de lois la structure intime, la méthode scientifique, toute nécessaire qu'elle soit, est par elle-même incomplète et insuffisante. Elle appelle, pour rejoindre la réalité, le complément d'une métaphysique.

Nous n'avons pas ici à nous étendre outre mesure sur ce point délicat. Encore est-il bon cependant de ne pas le passer complètement sous silence, et de faire brièvement l'inventaire, par acquit de conscience, des éléments généraux dont la cohésion est impliquée dans tout acte humain de juger. De cette façon, on ne pourra nous accuser de poser d'emblée la question de l'idéal pédagogique, sans même essayer de la justifier.

Si nous en croyons le D[r] Maréchal, dont les travaux de psycho-

logie scientifique et religieuse font autorité en ces matières délicates, ces éléments généraux dont la cohésion est impliquée dans le jugement, se réduisent à trois.

« D'abord une diversité d'éléments purement empiriques et relatifs, groupés, s'il y a lieu, dans l'espace et dans le temps. Ce sont les « phénomènes », ressortissant aussi bien à l'expérience interne qu'à l'expérience externe. Ils forment tout le côté représentatif, l'imagerie de la connaissance.

» Le second élément, plus exclusivement formel, est un mode métempirique de synthèse. Il consiste dans la compénétration des groupements de phénomènes par l'unité supérieure des concepts, ou, si l'on veut, dans la conception d'un rapport plus ou moins défini entre les conjonctions empiriques de phénomènes et l'unité absolue de l'*être*. Qu'on dénomme cet élément de synthèse « intellection active », « abstraction intellectuelle totale », « aperception », « activité synthétique de l'entendement », il nous importe assez peu, puisque, au fond, tous ces vocables désignent la même opération unifiante et généralisatrice de l'esprit sur son contenu phénoménal.

» Le troisième élément, inséparable des précédents, est d'une nature toute particulière et caractérise le jugement. C'est, non plus seulement la conception, mais l'*affirmation absolue* du rapport des synthèses empiriques avec l'unité de l'être. Par cette affirmation, l'esprit prend position devant les données conceptuelles et leur confère une valeur d'action logique ou morale.

» Dans ce troisième stade — qui n'est pas réellement distinct du second — nous reconnaîtrions volontiers la démarche propre de l'esprit humain, l'expression de sa nature intime, effectrice et affirmatrice d'unité, parce que foncièrement orientée vers l'unité de l'Etre, son inaccessible objet et sa fin toujours fuyante » (1).

« Le jugement, remarque ailleurs le même psychologue, unifie donc le donné de la sensibilité sous deux points de vue convergents :

(1) Joseph Maréchal, *Science empirique et psychologie religieuse*, dans Recherches de science religieuse, 1912, n° 1.

le point de vue de l'*unité*, c'est-à-dire de l'être considéré comme forme du donné, et le point de vue de la *finalité*, c'est-à-dire de l'être considéré comme but dernier — et par conséquent comme mobile originel de l'action. Ces deux points de vue se manifestent à la conscience empirique comme deux séries progressives et corrélatives indéfiniment développables, dont la limite commune serait l'être absolu ; comme deux tendances dont le terme commun qui se trahirait dans leur convergence, serait hétérogène à chacune d'elles.

» Déduisons, dès lors, les conditions ontologiques de cette progression ou de cette convergence, et nous rencontrerons une conclusion, formulée explicitement dans le néo-platonisme et à tout le moins impliquée dans toutes les grandes métaphysiques : c'est que l'absolu, l'être pur et simple, supérieur à toute détermination, est à la fois le moteur latent, la forme d'unité et la fin ultime des démarches de l'âme humaine » (1).

Est-il nécessaire, comme le fait ici l'éminent psychologue, pour expliquer la tendance fondamentale de l'esprit humain à *unifier* ses concepts et à *finaliser* sa conduite en fonction de l'être, de donner d'emblée à l'intelligence l'absolu pour objet, et l'*intuition immédiate de l'être même* comme la fin ultime de nos démarches rationnelles ? Nous ne le pensons pas. La Foi sans doute nous affirme qu'en fait il en est ainsi, mais pour ne pas faire intervenir le surnaturel dans la définition même de la nature, sans d'ailleurs l'exclure comme un postulat étranger à elle, et inaccessible, qu'il nous suffise d'avoir démontré qu'on n'a pas le droit, au nom de la science empirique elle-même, de dénier à l'esprit humain l'affirmation absolue du rapport des synthèses empiriques avec l'unité de l'être, et que l'attitude métaphysique franche, qui respecte l'intégralité des conditions essentielles de la connaissance humaine, et reconnaît toute « valeur » inévitablement affirmée ou postulée, échappe seule à la contradiction.

Il s'ensuit que la morale, qui n'est en définitive qu'une application du *jugement humain* au problème de la conduite, a le droit et le

(1) J. Maréchal, *La mystique chrétienne*, Paris, Rivière, 1912, p. 19.

devoir de poursuivre la recherche des règles et des motifs d'agir jusqu'à cette limite extrême, inaccessible à la science, où il apparaît clairement que les règles et les motifs particuliers ont leur *raison d'être*, et leur efficacité dans une règle et un motif suprêmes, autrement dit dans un idéal qui soit pour la pédagogie un foyer inépuisable de lumière et d'activité.

Mais cet idéal à la fois régulateur et moteur suprême de la conduite, qui le découvrira ?

La science, sous les espèces de la sociologie, répond M. Durkheim et son école dont l'influence sur les éducateurs laïques prime en ce moment toutes les autres.

La raison, éclairée par la foi, répondrons-nous, à notre tour, mais par une foi vive qui donne à l'idéal rationnel toute sa valeur de régulation et de motivation, et anime en même temps les éducateurs et les enfants dans l'œuvre si complexe de l'éducation.

Réalité pédagogique. — Ainsi donc une première complexité du problème pédagogique lui vient d'un idéal à découvrir qui soit le régulateur et le moteur suprême de la conduite, et auquel on puisse rattacher, pour les justifier et les rendre efficaces, les règles et les motifs particuliers, sans entamer, d'une part, la valeur absolue de l'idéal à réaliser, et sans porter atteinte, d'autre part, aux mille contingences de la réalité à idéaliser.

La réalité pédagogique, en effet, est encore plus complexe que l'idéal pédagogique ; en tous cas, elle l'est autrement.

La réalité pédagogique, sous les espèces du *sujet* à éduquer, du *milieu social*, et de l'*éducateur*, est complexe en elle-même, et par rapport à nous. L'idéal pédagogique ne l'est que par rapport à nous qui devons le découvrir et l'adapter à la réalité. En soi, la réalité pédagogique a toute la complexité du relatif ; l'idéal pédagogique a la simplicité de l'absolu. Par rapport à nous le relatif demeure complexe ; l'absolu le devient, de par notre complexité même, je veux dire de par la difficulté que nous éprouvons à remonter du relatif à l'absolu pour le découvrir, et à redescendre de l'absolu au relatif pour l'adapter.

Ayant déjà parlé de la complexité de l'Idéal pédagogique, il nous reste à faire voir brièvement celle de la réalité pédagogique.

Quoi d'abord de plus complexe que le sujet à éduquer, c'est-à-dire les enfants ?

Deux théories extrêmes ont entrepris de nos jours de résoudre l'antinomie qui, au premier abord, paraît exister entre l'absolu de l'Idéal et la relativité du sujet; l'une l'a fait au nom de la *contrainte du milieu social* et sous le nom de *déterminisme sociologique ;* l'autre au nom du *déterminisme individuel* et sous le nom d'*hérédité psychologique.*

La première soutient que, grâce à l'influence des nécessités sociales, la conscience individuelle finit par se résorber dans la conscience sociale, et laisse le champ libre aux éducateurs pour l'organisation de celle-ci.

La seconde prétend au contraire que l'hérédité fixe pour toujours l'indivualité psychologique des enfants, et que l'éducation morale est impossible.

La vérité réside entre ces deux extrêmes, et c'est ce qui explique sa complexité.

Ni déterminisme social et extrinsèque, ni déterminisme individuel et intrinsèque, voilà ce que proclame l'expérience. Il y a sans doute un certain déterminisme qui résulte, dans les individus, de l'influence héréditaire, et l'on ne peut nier non plus que les enfants subissent dans une certaine mesure le déterminisme du milieu social. Mais la plasticité du tempérament moral et du tempérament physique qui en est la condition, est un fait d'expérience qui postule en faveur de la possibilité et de la nécessité de l'éducation.

Chaque enfant a son individualité psychologique propre, et c'est en fonction de cette relativité individuelle que devra se faire l'adaptation de l'Idéal absolu. Il en résulte que, si rien n'est plus complexe que la psychologie de l'enfant, celle de l'éducation non plus n'échappera pas à la complexité.

Il semble, en effet, que, pour mener à bien l'œuvre de l'éducation, un véritable éducateur doive être à la fois *philosophe*, *savant* et *artiste.*

Philosophe, il aura une connaissance suffisante, sinon toujours approfondie, de l'Idéal pédagogique à réaliser.

Savant, il sera à même, sinon de justifier les principes, au moins les conclusions de la psychologie, et de la pédologie, et surtout d'appliquer la méthode psychologique.

Artiste, dans le sens le plus profond du mot, il ira à l'Idéal et aux enfants avec toute son âme, aimant l'Idéal au point de se soumettre lui-même tout entier à ses exigences, et aimant les enfants de façon à suppléer aux limites de la science, par les intuitions du cœur, d'où naît l'expérience.

Il n'y a d'éducation morale efficace qu'à ce prix. En effet, l'adaptation de l'absolu au relatif n'est pas une simple affaire d'intelligence, mais de volonté. Elle ne relève pas de la vérité spéculative, mais pratique. Pour apprendre aux enfants à devenir des hommes, il est nécessaire d'avoir vécu en homme, et de suggérer à l'enfant une manière de vivre analogue qui résulte d'une connaissance suffisante de l'Idéal, d'une connaissance approfondie de soi-même, et, pour unir de façon vitale ces deux termes en apparence contradictoires du problème pédagogique, d'une rectitude de volonté créatrice de vérité et de vie.

Méthode pédagogique. — De là, la complexité de la méthode pédagogique, s'adressant à la fois, et sous différents rapports, à *l'intelligence,* à la *volonté* et à la *sensibilité* de l'enfant. Le postulat essentiel de cette méthode consistera à traiter l'enfant en enfant, et non en adulte ; *en homme qui se fait,* et non *en homme fait.* Cela supposé, il s'agira, au point de vue intellectuel, dans l'enseignement de l'idéal, de combiner la *méthode synthétique* et la *méthode analytique*, communes aux enfants et aux adultes, avec la *méthode intuitive* propre aux enfants ; — il faudra, au point de vue de la volonté, faire appel à toutes les tendances affectives de l'enfant, et souder ces tendances comme les actes qui en sont le produit, aux idées et aux sensations qui ont un rapport immédiat avec l'idéal à réaliser ; — il sera nécessaire, enfin, de tabler sur les ressources de la sensibilité de l'enfant pour l'organiser en fonction

de l'idéal pédagogique, c'est-à-dire des règles à observer et des motifs à s'assimiler.

On voit assez, par ce qui précède, quelle est la complexité du problème pédagogique. Pour en triompher, les éducateurs se souviendront de son angoissante actualité. L'importance de l'éducation morale vaut la peine qu'on s'y donne, et les difficultés même qu'elle comporte doivent être une raison de plus de les vaincre.

ESQUISSE D'UN COURS DE PÉDAGOGIE (*).

PREMIÈRE PARTIE.

L'Idéal pédagogique.

L'IDÉAL PÉDAGOGIQUE ET LA SOCIOLOGIE (1).

Les sociologues d'aujourd'hui, M. Durkheim en tête, ne contestent pas l'importance du rôle qui revient à l'idéal dans la solution du problème pédagogique. Mais ils prétendent que ce rôle revient de droit à l'idéal social, dont la découverte incomberait à la science seulement.

Contre de telles affirmations, nous nous proposons de démontrer : 1° que la valeur théorique de l'idéal social ne relève pas de la science, mais de la raison venant au secours de la science ; 2° que la valeur pratique de régulation et de motivation d'un pareil idéal, découvert par la science et justifié par la raison, n'est pas absolue, mais relative, et partant inefficace ; 3° qu'en fait, l'idéal social n'a jamais pu et ne pourra jamais servir de base définitive à la pédagogie.

(*) Nous ne pouvions songer à donner ici ce cours en entier. Mais pour que la première leçon, qu'on vient de lire, ne reste pas sans conclusion, on nous a demandé de résumer les autres. De la sorte, le lecteur aura une vue d'ensemble du cours, qui d'ailleurs paraîtra en volume, en octobre, à la librairie Desclée, de Brouwer et Cie, Paris.

(1) 2me leçon.

§ 1. — La valeur théorique de l'idéal social et la science.

Postulat sociologique. — L'idéal, pour être appréciable, DOIT *s'incorporer à la réalité tout en la dépassant.* C'est de ce postulat, qui tout d'abord n'a l'air de rien, que dépend le système sociologique de M. Durkheim (1).

Je ne fais aucune difficulté d'admettre le postulat, mais il s'agit de l'expliquer. Or, l'explication de M. Durkheim, du point de vue exclusivement *scientifique* auquel il prétend se placer, me paraît renfermer une contradiction.

Il est clair qu'en parlant d'un idéal qui s'incorpore à la réalité, tout en la dépassant, M. Durkheim admet un *transcendant-immanent.* Mais, si c'est le propre de l'*idée* d'être transcendante aux choses, tout en leur étant immanente, on ne voit pas que ce soit le propre de la *réalité.* L'idée est transcendante aux choses, comme n'étant figurable *absolument* par aucune, ni par leur somme. Et elle leur est *immanente*, en ce qu'elle les rend intelligibles. Mais la *réalité* est ce qu'elle est, ni plus ni moins ; elle ne *se* dépasse pas. — Et, elle n'est pas par elle-même intelligible ; son individualité l'en empêche. Il s'ensuit que la réalité et l'idéal s'opposent comme DEUX *objets distincts*, et, sous ce rapport, *irréductibles* l'un à l'autre. Aucune jonglerie de raisonnement ne parviendra à les confondre, à réduire le *fait* à l'*idée*. M. Durkheim nous dit bien que l'idée elle-même est un *fait*, et que, sous ce rapport, elle est assimilable à la réalité. Sans doute, elle est un fait, en ce sens qu'elle existe. Mais la *réalité* de l'idée, ou plutôt son CONTENU, n'en est pas moins irréductible à la réalité du fait. L'idée dépasse le fait, et ce n'est pas réciproque ; l'idée est universelle, au moins négativement, et le fait est particulier ; l'idée est un absolu, et le fait est relatif. Sans doute, l'idée elle-même change, en ce sens qu'elle évolue ; mais, du fait que c'est elle-même qui évolue, ses changements de surface ne s'expliquent que par une unité foncière ou formelle. C'est un *absolu-relatif*, voilà tout. Au contraire, les faits, *comme tels*, ne sont pas

(1) Dans Revue de Mét. et de Mor., Durkheim, Juillet 1911.

soumis au changement ; ils se *remplacent* les uns les autres, mais n'*évoluent* pas. L'évolution d'un fait particulier en un autre fait particulier est inintelligible, si la caractéristique d'un fait, c'est précisément sa *particularité.*

Il ressort de cette brève analyse que le fait est irréductible à l'idée, et réciproquement. Or, ceci est *grave* du point de vue exclusivement scientifique auquel se place M. Durkheim. Car il s'ensuit que *deux objets* aussi distincts ne peuvent être atteints que par *deux manières* de penser distinctes, et non pas, ainsi que le veut M. Durkheim, par la même manière de penser, qui serait la pensée scientifique. La science atteint le fait, mais elle est impuissante à atteindre l'idée. Car la science, de sa nature, est *expérimentale*, et l'idée, pour les raisons indiquées plus haut, est entièrement hors de la sphère de l'expérience. C'est jouer sur les mots que de conclure de l'*existence* de l'idée à la possibilité de son explication scientifique. Car l'essence de l'idée, sa réalité idéale, est indépendante de son existence de fait. La science peut constater que l'idée existe, elle ne peut, sans cesser d'être la science, atteindre son *essence.* L'essence de l'idée étant supra-expérimentale, puisque par son contenu elle dépasse l'expérience, ne saurait être l'*objet* d'une science, dont la seule *raison d'être* est d'être expérimentale. Il faut donc admettre qu'il y a *au-dessus du mode de penser scientifique*, qui atteint le fait, et le raccorde à d'autres faits, *un mode de penser rationnel*, qui permette de saisir l'idée, seule capable de rendre les faits pleinement intelligibles.

Je ne prétends pas par là qu'il y ait deux facultés, distinctes l'une de l'autre, pour saisir le fait et l'idée. C'est la même raison qui les saisit dans une double intuition : l'une scientifique portant sur le fait ; l'autre à proprement parler rationnelle, portant sur l'idée, et rendant le fait intelligible. M. Durkheim se méprend manifestement lorsqu'il veut ramener cette double intuition à une seule. Il prend leur intimité pour de l'unité. Mais c'est là un sophisme que l'analyse très objective du fait et de l'idée parvient aisément à dissiper.

Mais l'idéal ainsi compris n'explique rien, dit-il. C'est un simple postulat.

Oui, c'est un postulat analogue à tous les postulats rationnels que supposent les sciences. *Mais ce n'est un postulat que pour la science.* Ce n'en est pas un pour la *raison*, à moins qu'on ne veuille, en abusant des mots, donner le nom de postulats à toutes les « évidences » de la raison.

Mais c'est un retour aux « formes » que la science a bannies du domaine de la philosophie ?

Il resterait à démontrer que la science, *comme telle*, n'est pas sortie de son domaine, en prétendant les bannir d'un domaine qui n'est pas le sien, celui de la philosophie.

D'ailleurs le système sociologique de M. Durkheim repose lui-même tout entier sur cette idée de « forme ». Car, après avoir affirmé que la science peut atteindre à la fois l'idéal et le réel, l'auteur pose en fait que la société dépasse la réalité à laquelle elle s'incorpore, qu'elle est *qualitativement* différente de la simple collection des individus qui la constituent, et que c'est en quoi précisément consiste l'*idéal social.* « On diminue la société, dit-il, quand on ne voit en elle qu'un corps » organisé en vue de certaines fonctions vitales. Dans ce corps vit une » âme : c'est l'ensemble des idéaux collectifs. Mais ces idéaux ne sont » pas des abstraits, de froides représentations intellectuelles, dénuées » de toute efficace. Ils sont essentiellement moteurs ; car, derrière eux, » il y a des forces réelles et agissantes : ce sont les forces collectives, » forces naturelles, par conséquent, quoique toutes morales, et com» parables à celles qui jouent dans le reste de l'univers. L'idéal lui» même est une force de ce genre ; la science en peut donc être faite. » Voilà comment il se fait que l'idéal s'incorpore au réel ; c'est qu'il en » vient tout en le dépassant ».

Ainsi donc, il n'appartient pas à la *science*, mais à la *raison* venant au secours de la science, de justifier la *valeur théorique* de l'idéal social.

La science ne justifie pas davantage sa *valeur pratique*, et celle-ci étant relative, au même titre que l'Idéal social, ne saurait garantir son efficacité.

§ 2. — VALEUR PRATIQUE DE L'IDÉAL SOCIAL. RÉGULATION ET MOTIVATION.

C'est au *Congrès de Bologne* également, dans une communication d'ailleurs très pénétrante, que M. Belot s'est employé à résoudre la question capitale de la valeur pratique de l'idéal social. Selon lui, il est essentiel de dissocier le problème moral de la *régulation*, et le problème pédagogique de la *motivation*, toujours jusqu'ici plus ou moins confondus. On a cru, dit-il, qu'il s'agissait pour la morale de découvrir une volonté profonde et première de l'homme, dont la pédagogie n'aurait plus qu'à s'emparer. Mais la morale n'a point à trouver un vouloir, son rôle est de constituer une règle ; et un vouloir, du moins un vouloir conscient et déterminé, n'est pas à découvrir, mais à créer. Encore ne s'agit-il pas d'un vouloir général, mais d'un vouloir *compréhensif*, le plus adéquat à la complexité des conditions de la vie humaine en société (1).

Cependant, de ce que les deux problèmes de la motivation et de la régulation sont distincts, il ne s'ensuit pas que leurs solutions doivent rester indépendantes l'une de l'autre. « Bien loin de là, écrit M. Belot, » nous estimons au contraire que c'est la formule même du problème » pédagogigue de développer un ensemble de motifs pour ainsi dire » calqués sur les fins à poursuivre et les règles à observer, en sorte » que, finalement, la volonté morale soit directement déterminée par » ces fins et ces règles ».

Qu'il y ait, au point de vue pratique, deux problèmes bien distincts à résoudre, celui de la régulation et de la motivation, c'est évident. M. Belot a raison de le constater. Il a seulement tort de croire qu'on a attendu sa communication au Congrès de Bologne pour s'en apercevoir. La morale théologique, pour laquelle il professe le plus profond mépris philosophique, est tout entière basée sur cette distinction. Saint Thomas a écrit un traité de la règle, le *Traité des Lois* (2) ; et un traité des *motifs*, celui de la *Fin ultime* (3).

(1) BELOT, dans Revue de Mét. et de Mor., juillet 1911.
(2) S. TH. *Somme Théologique*, Iª IIæ, q. 90-97.
(3) ID., *ibid.*, Iª IIæ, q. I-V.

Mais où M. Belot se trompe c'est lorsqu'il estime que la *science positive* seule peut fournir la règle d'agir, et la *pédagogie* créer le motif. Nous avons déjà dit pourquoi (1).

Si je comprends bien la pensée de M. Belot, voici comment se poserait le problème des rapports de la morale et de la pédagogie, de la régulation et de la motivation. Etant donné *le vouloir-vivre en société*, que la *science* seule constate à l'origine de toute l'activité individuelle, mais qui n'en serait pas moins, d'après M. Belot, rationnel et fondamental, « il faut que les raisons au nom desquelles les devoirs » sont posés et qui par elles-mêmes sont tout à fait indépendantes de » l'existence ou de l'inexistence préalables chez les individus de telles » ou telles formes de motivation, arrivent à devenir les motifs même de » l'action. Il faut, pour emprunter sa féconde formule à M. Fouillée, » que l'idée du bien à faire devienne une *idée-force* capable d'agir par » elle-même. La tâche de l'éducation n'est pas d'obtenir une conduite » juste à l'aide « de motifs faux » ou à côté, mais de réaliser psycho- » logiquement le « motif vrai », c'est-à-dire absolument harmonique » aux raisons qui d'abord ont déterminé la régulation » (2).

Je crois que M. Belot a raison, bien qu'il n'ait pas toujours tenu ce langage. Mais encore, pour parler avec tant d'assurance des harmonies pratiques de la Régulation et de la Motivation, faudrait-il que le problème lui-même de la Régulation fût résolu. Or, nous avons démontré qu'une morale purement positive ne le résout pas, et qu'il faut faire appel, pour le résoudre, à la raison. C'est la raison seule, et non la science, qui, en découvrant la *valeur absolue* de l'Idéal social, l'érige en règle de conduite. Dans ce sens rationnel seulement, le rôle de la morale est de constituer une règle.

Mais, est-il vrai que le rôle de la Morale se borne là, et que, d'une certaine manière, le problème de la motivation ne relève pas d'elle, avant d'incomber à la pédagogie ?

La morale, prétend M. Belot, n'a pas à découvrir le vouloir. Mais,

(1) Cfr. 1re leçon, ci-dessus.
(2) *Art. cit.*

le vouloir-vivre en société, rationnel et fondamental, qu'il a posé lui-même comme un postulat à l'origine de toutes ses recherches concernant la régulation, ce n'est cependant pas la pédagogie qui le découvre, puisque, d'après lui, le rôle de la pédagogie consiste à *créer* un vouloir *compréhensif*, conscient et déterminé, le plus adéquat à la complexité des conditions de la vie humaine en société. La découverte de ce vouloir fondamental incombe donc bien à la morale. Sans doute, ce n'est pas le rôle de la *morale positive* de le découvrir, ou du moins d'en justifier la valeur. Il se présente comme un *absolu*, dont l'existence peut bien être constatée par la science, mais dont la valeur idéale relève de la raison. Il n'en reste pas moins vrai que sa découverte incombe à la Morale *dans la mesure où celle-ci est l'œuvre de la raison.*

Mais la même raison qui découvre le vouloir-vivre en société, en découvre aussi la relativité tendantielle, et cette relativité lui apparaît dans l'analyse de l'idéal social lui-même auquel tend le vouloir-vivre individuel, et qui, à tout prendre, n'a qu'une valeur régulatrice et motrice relative. Car, s'il est vrai que l'idéal social s'impose *absolument* aux membres de la société, il est également vrai qu'il ne s'impose ainsi à eux que *relativement aux devoirs sociaux*. La société, en effet, n'est pas la raison d'être de tout l'individu, et l'individu n'a pas toute sa raison d'être dans la société, comme nous allons bientôt le démontrer.

Le vouloir-vivre en société est rationnel, mais il n'est pas aussi fondamental que l'estime M. Belot. Il y a le *vouloir-vivre tout court* qui a sur lui une priorité de nature et de valeur, et ce sont les conditions de ce vouloir-vivre fondamental, dont l'analyse s'impose à la morale rationnelle, qui seules peuvent nous permettre de découvrir la *règle* et le *motif* suprême de la conduite, *du devoir sans épithète.*

M. Belot objectera-t-il que ce vouloir-vivre est un vouloir général à partir de quoi on ne peut construire qu'une morale abstraite et inefficace ? Ce serait jouer sur les mots. Un vouloir-vivre peut être *fondamental*, sans, pour cela, être *général*. Le vouloir-vivre en question est aussi individuel, aussi concret, aussi vivant que le vouloir-vivre en société, et *celui-ci* même ne tire sa détermination et sa vie que de *celui-là*.

Ce qui est vrai, c'est que ce vouloir-vivre est tout ensemble fondamental et compréhensif, mais pas sous le même rapport. Il est *fondamental* par rapport à la *Fin* ultime de la vie humaine, et *compréhensif* par rapport aux *fins* intermédiaires et aux *moyens* multiples de réaliser cette Fin.

Et entre ces deux aspects du vouloir, il n'y a pas seulement, comme le croit M. Belot, la différence qui sépare une tendance instinctive d'une tendance réfléchie. Encore que par nature, et, si l'on y tient, *instinctivement*, l'individu tende à sa fin ultime, la réflexion peut porter tout aussi bien sur cette tendance *instinctive* vers la *Fin*, que sur le vouloir *conscient* des *moyens*. Il faut même qu'elle s'y porte, pour déterminer la valeur absolue de régulation et de motivation de cette Fin, à laquelle tend *instinctivement* le vouloir-vivre.

Car la Fin ultime, selon l'angle sous lequel on l'envisage, tout aussi bien que l'idéal social, doit être la *règle* suprême et le *motif* suprême de la conduite. On pourra objecter qu'à raison de sa transcendance, de son universalité, de son abstraction, cette Fin ultime du vouloir-vivre, si elle existe, ne pourrait être qu'une règle et un motif extrinsèques et inefficaces. Ce sont là des objections auxquelles nous répondrons, lorsque nous parlerons de la conception théologique de la morale.

En tous cas, si l'analyse rationnelle du vouloir-vivre nous impose de dépasser l'idéal social, pour chercher *ailleurs* la règle et le motif suprêmes de la conduite, nous n'aurons pas le droit de nous récuser. *La science n'a pas ici à imposer à la raison sa méthode ni ses limites.*

Quant à la question de savoir, en effet, si l'individu trouve sa raison d'être dans la société, elle se résout d'elle-même, et par les mêmes principes. Oui ou non, la société explique-t-elle l'individu humain dans tout ce qu'il est ? Assurément non. La société ne rend raison — et encore au seul point de vue de la finalité — que de cet aspect particulier de l'individu humain, par où il apparaît qu'il est un être social, et, à ce titre, fait partie d'un tout auquel il est subordonné. *Mais cet aspect social de l'individu n'épuise pas tout son être.* L'être individuel, comme l'être social, n'a son explication dernière, *sa raison d'être*, que dans

l'*Être même.* La société qui, *à aucun titre*, ne rend raison de son être propre, ne saurait pas plus rendre raison de l'être de ses membres. Elle n'est *cause première* dans aucun sens, pas même dans le sens de cause finale. La finalité qu'elle exerce sur les individus n'est qu'une *finalité relative*, au sens où le bien commun est supérieur au bien particulier. Mais ce bien commun, à son tour, n'a sa raison d'être que dans le Bien absolu, se confondant avec l'Être même, c'est-à-dire avec Dieu.

De quelque côté que nous envisagions la question de la tendance à l'universalisation de la volonté, nous devons, pour la résoudre, dépasser la réalité sociale, s'il est indubitable que la volonté s'étend aussi loin, dans sa tendance au bien, que l'intelligence dans sa compréhension de l'être.

Or, il n'y a finalement de repos pour l'intelligence que dans l'Absolu, parce que l'Absolu seul lui fournit la *raison d'être* de toutes choses. J'en conclus que la volonté ne saurait se reposer à son tour que dans l'Absolu, en tendant vers le Bien même — vers Dieu — comme vers sa fin dernière, et la fin dernière de toutes choses. La dialectique de l'amour n'est vraie et efficace que par la dialectique de l'intelligence.

Il s'ensuit qu'une doctrine morale ne sera vraiment efficace, et n'exercera une influence décisive sur la conduite, que si elle présente à la volonté, d'une façon ou d'une autre, cet Absolu comme terme de sa tendance fondamentale. Et c'est précisément le cas de la *morale catholique*, où Dieu, sous l'aspect du *Souverain Bien*, occupe une place centrale.

En fait, d'ailleurs, la pédagogie sociologique chère à M. Durkheim est loin d'avoir donné les résultats que son auteur en attendait. Qu'on nous permette d'insister sur ce point capital ; on va voir jusqu'où la logique du système sociologique a conduit certains disciples de M. Durkheim, les *intellectuels*, d'un côté, et les *primaires*, de l'autre.

§ 3. — Sociologie et Pédagogie.

M. Durkheim reconnaît à la sociologie un double rôle vis-à-vis de la pédagogie : un rôle prépondérant dans la détermination des fins que

l'éducation doit poursuivre, et un rôle important dans le choix des moyens.

« En chacun de nous, peut-on dire, il existe deux êtres, qui, pour » être inséparables autrement que par abstraction, ne laissent pas » d'être distincts. L'un est fait de tous les états mentaux qui ne se » rapportent qu'à nous-mêmes et aux événements de notre vie per» sonnelle. C'est ce qu'on pourrait appeler l'être individuel. L'autre est » un système d'idées, de sentiments, d'habitudes qui expriment en nous, » non pas notre personnalité, mais le groupe ou les groupes différents » dont nous faisons partie ; telles sont les croyances religieuses, les » croyances et les pratiques morales, les traditions nationales ou pro» fessionnelles, les opinions collectives de toute sorte. Leur ensemble » forme l'être social. Constituer cet être en chacun de nous, telle est » la fin de l'éducation » (1).

Cependant l'être individuel que nous séparons par abstraction dans l'individu de l'être social, est-il réductible à celui-ci ? Oui, répond M. Durkheim, car si l'on fait abstraction des vagues et incertaines tendances qui peuvent être dues à l'hérédité, l'enfant, en entrant dans la vie, n'y apporte que sa nature d'individu. La société se trouve donc, pour ainsi dire, à chaque génération nouvelle, en présence d'une table presque rase sur laquelle il faut construire à nouveaux frais. Il faut que, par les voies les plus rapides, à l'être égoïste et asocial qui vient de naître, elle en surajoute un autre, capable de mener une vie sociale et morale.

Voilà quelle est l'œuvre de l'éducation. Elle crée dans l'homme un homme nouveau et cet homme est fait de tout ce qu'il a de meilleur en nous, de tout ce qui donne du prix et de la dignité à la vie (2).

Mais que deviennent dans ce système éducatif, dans ce monisme sociologique, les influences irréductibles à la socialité : physiologie, hérédité, race, dont l'importance aux yeux d'un Spencer était si grande que, d'après lui, elles rendaient à peu près nulle l'œuvre de l'éducation ?

(1) Durkheim, *Pédagogie et sociologie*, dans Revue de Mét. et de Mor., 1903, p 46.
(2) Durkheim, id., *ibid.*

M. Durkheim n'en a cure. Il sacrifie à peu près totalement la psychologie à la sociologie. Ce qui montre bien, malgré les apparences, remarque-t-il, que l'éducation répond avant tout à des nécessités externes, c'est-à-dire, sociales, c'est qu'il est des sociétés où les qualités physiques, intellectuelles n'ont pas été cultivées du tout et qu'en tout cas elles ont été entendues très différemment selon les sociétés. Il s'en faut que les avantages d'une solide culture intellectuelle aient été reconnus par tous les peuples. La science, l'esprit critique, que nous mettons aujourd'hui si haut, ont été pendant longtemps en suspicion. Ne connaissons-nous pas une grande doctrine qui proclame heureux les pauvres d'esprit ? (1)

Ainsi donc le but de l'éducation consiste à créer de toutes pièces l'homme social sur les ruines de l'être individuel, en dépit de toutes les tendances fondamentales de sa nature, telles que la psychologie les découvre, mais dont M. Durkheim trouve plus simple de nier l'existence ou l'importance. Non seulement c'est la société qui trace à l'individu l'idéal qu'il doit réaliser par l'éducation, mais encore, dans la nature individuelle, il n'y a pas de tendances déterminées, pas d'états définis qui soient comme une première aspiration vers cet idéal, qui en puissent être regardés comme la forme intérieure et anticipée. *C'est sur l'impersonnalité primitive de l'individu que l'éducateur doit créer la personnalité sociale*, en ne s'inspirant que de l'idéal social, ou plus exactement des idéaux sociaux, au fur et à mesure de leur évolution dans la société.

Toutefois si la psychologie n'a rien à voir dans la détermination des *fins* que l'éducation doit poursuivre, M. Durkheim accorde qu'elle reprend ses droits dans le choix des *moyens*. Car si l'idéal pédagogique exprime avant tout des nécessités sociales, il ne peut cependant se réaliser que dans et par des individus. Pour qu'il soit autre chose qu'une simple conception de l'esprit, une vaine injonction de la société à ses membres, il faut trouver le moyen d'y conformer la conscience de l'enfant. En d'autres termes, la connaissance psychologique des

(1) DURKHEIM, ID., *ibid.* Je laisse le lecteur juge de cet art tendancieux d'interpréter les textes. Celui que signale l'auteur n'a jamais eu ce sens, ni étymologiquement, ni socialement. Etymologiquement il signifie l'esprit de pauvreté, et non la pauvreté d'esprit.

ressorts de l'activité de l'enfant est nécessaire pour diriger cette activité dans le sens des nécessités sociales. Mais il est clair que la psychologie ainsi entendue ne peut se passer du concours de la sociologie. Si les fins de l'éducation sont sociales, les moyens par lesquels ces fins peuvent être atteintes auront nécessairement le même caractère. Pareillement la *méthode pedagogique* d'adaptation des moyens à la fin. *Elle sera sociale*, ou ne sera pas. Au surplus, on ne peut déterminer d'avance la technique d'une pareille méthode, s'il est avéré que les fins sociales en fonction de quoi sont choisis les moyens de les atteindre sont soumises à une constante évolution, et que la transformation des méthodes pédagogiques s'est toujours imposée sous l'influence de quelqu'un de ces grands courants sociaux dont l'action s'est fait sentir sur toute l'étendue de la vie collective (1).

On ne pourra m'accuser, je l'espère, d'avoir dénaturé la pensée de M. Durkheim, puisque, pour l'établir, je suis remonté aux sources. Dès lors, on conviendra que cette pensée est grosse de conséquences pratiques.

Tout le problème socio-pédagogique se ramène, en somme, à ces termes : Etant donné telles fins sociales, à un moment donné de l'évolution de la société, à quelle méthode aura recours l'éducateur pour imposer aux enfants les moyens de les réaliser ?

Il n'y en a pas d'autre, répond M. Durkheim, que *l'étude de la société.* « C'est là seulement que le pédagogue peut trouver les prin» cipes de sa spéculation. La psychologie pourra bien lui indiquer » quelle est la meilleure manière de s'y prendre pour appliquer à » l'enfant ces principes une fois posés, elle ne pourra guère nous les » découvrir » (2).

Admirons l'idéologie d'un tel système pédagogique, et tous les postulats qu'il implique : le postulat de la société comme forme qualitativement différente de la somme des individus qui l'intègrent ; le postulat d'un Idéal social, à la fois transcendant et immanent aux

(1) Durkheim, id., *ibid.*
(2) Durkheim, id., p. 53.

individus ; le postulat de la valeur éducative absolue d'un Idéal social essentiellement relatif, attendu qu'il change constamment sous l'influence des grands courants sociaux ; le postulat de la création possible d'un être social sur la table presque rase de l'être individuel ; et enfin le postulat d'une méthode pédagogique réduite, d'une part, à l'étude de la société pour y découvrir les fins sociales et les moyens appropriés, et à l'intervention de la psychologie pour organiser la conscience de l'enfant dans le sens des nécessités sociales qui résultent des fins sociales à réaliser, et y adapter son activité.

Et M. Durkheim, en tout ceci, prétend ne pas sortir des limites de la science ! Il fait bel et bien de la métaphysique sociale, du monisme sociologique.

Toutefois, du point de vue pédagogique, ce n'est pas le reproche le plus grave à lui adresser. Il faut lui reprocher surtout de n'avoir pas prévu ou d'avoir méprisé les conséquences que d'autres, les intellectuels et les primaires, moins préoccupés que lui d'idéologie, devaient un jour tirer logiquement de son système.

En assignant comme but à l'éducation la création de l'être social, M. Durkheim avait réduit à presque rien l'éducation de la conscience individuelle. Il fallait organiser dans l'enfant une conscience sociale, sous la pression extérieure des nécessités sociales. Mais cette organisation, il la voulait persuasive plutôt que contraignante. « Pour amener » l'individu à se soumettre de son plein gré, écrivait-il, il n'est néces- » saire de recourir à aucun artifice ; il suffit de lui faire prendre con- » science de son état de dépendance et d'infériorité naturelles — qu'il » s'en fasse par la religion une représentation sensible, ou qu'il arrive » à s'en former par la science une notion adéquate et définie » (1).

Tout se réduisait donc, ou à peu près, pour le pédagogue, à une étude attentive de la société et à une analyse parallèle des ressorts de l'activité infantile, de façon à amener doucement les enfants, en développant leur esprit critique, à conformer leur conscience aux nécessités sociales, et à diriger leur activité dans un sens social déterminé.

(1) Durkheim, *Règles de la méthode sociologique*, p. 150.

C'était d'avance assigner une place de choix aux savants dans la réalisation de l'œuvre pédagogique. Mais, on sait assez par expérience que les savants ne vont pas vite dans leur œuvre d'élaboration scientifique, et que l'esprit critique ne favorise guère leur entente dans l'interprétation de la réalité. Et à supposer qu'ils s'entendissent sur l'existence et le contenu d'un idéal social à réaliser, à tel moment donné de l'évolution sociale, s'entendraient-ils à fabriquer les lois qui imposeraient aux individus la réalisation de cet idéal ? Une fois les lois votées, comment amèneraient-ils les individus à s'y soumettre, si d'aventure ils s'y montraient réfractaires ? Cependant, c'est là l'essentiel d'une doctrine pratique qui prétend à un retentissement social.

M. Draghicesco l'a bien vu, et c'est pourquoi il s'est si fort occupé de résoudre le problème de la conscience sociale (1). A la *sociologie objective* de M. Durkheim, il finit sans doute par substituer une *sociologie subjective*, dont les lois sont imposées aux individus, non par des savants, mais par les décrets volontaires, contraignants de la collectivité. Toutefois, il n'en resta pas moins dans la logique du système de M. Durkheim, comme il est facile de le démontrer. Celui-ci réduisait l'être individuel à peu de chose en présence de l'être social. C'était selon lui une *table presque rase*. M. Draghicesco en fait une *table rase*. « Il est évident, écrit-il (2), que la complication et la mobilité sociales » ont pour résultat immédiat de contrecarrer la loi de l'hérédité, et de » rendre impossible l'hérédité des caractères acquis... Le regrès de » l'hérédité des caractères acquis est un fait nécessaire ; il est même » déjà constatable. L'homme commence à devenir de plus en plus une » *table rase ;* il ne transmet à ses descendants qu'un germe indifférencié » des aptitudes élémentaires, et les qualités d'une génération tombent » à zéro dans la génération suivante... Par suite l'homme civilisé est de » plus en plus plastique, indéterminé, malléable, souple, de moins en » moins différencié et individualisé, résistant ;... la conscience, la raison » se font jour pour prendre la place vacante laissée par les instincts et

(1) Draghicesco, *Problème de la conscience*. Paris, Alcan, 1907.
(2) Draghicesco, *L'individu dans le déterminisme social*. Paris, Alcan, pp. 66 et 67.

» les aptitudes innées. La souplesse et l'indétermination physiologiques » ont pour cortège la conscience de soi et la réflexion. Instinct et raison » sont deux phénomènes incompatibles... et comme la dissolution des » instincts est l'effet du processus social, la conscience réfléchie est » due à la même cause ».

Ainsi donc, sous l'influence constante du processus social disparaît toute différence, toute inégalité et toute diversité originelle entre les individus ; toutes les notions qui supposent un déterminisme anté-social ou extrasocial, telles que la physiologie, l'hérédité, la race, s'évanouissent, absorbées dans ce facteur unique : la socialité.

On ne pouvait guère pousser plus loin le sociologisme. Nous sommes ici en présence d'un monisme social absolu.

Mais quelle place allait occuper dans ce système la pédagogie ? Une place prépondérante. Car, si la conscience réfléchie est l'effet du processus social, et si son apparition coïncide avec la dissolution de toutes les différenciations individuelles, il n'y aura pas d'œuvre plus urgente que de travailler à l'organiser. « L'âme et la conscience sont » le flambeau qui s'allume à l'inter-contact des individus. Le milieu » social, la collectivité, la vie en commun sont le principe initial de » l'esprit, le *primum movens* de la conscience » (1).

Toute la thèse de l'éducation de la conscience est en germe dans ces paroles de M. Draghicesco.

En effet, si la conscience individuelle n'est qu'un simple reflet des influences sociales, il n'y a pas de *psychologie individuelle* possible, sous-entendez une psychologie introspective qui s'efforcerait de fournir une base rationnelle, et non sociale, aux lois de l'esprit.

Impossible aussi une *sociologie objective,* telle que l'entendent MM. Levy-Brühl et Durkheim, qui exclurait le psychique du sujet observé, tout en supposant qu'il est l'attribut essentiel des faits sociaux. « Cette méthode, remarque spirituellement M. Draghicesco, devient » alors l'équivalent d'un thermomètre sur lequel on étudie, dans le vide, » la température d'un pays, rien que par le simple examen des chiffres

(1) Draghicesco, *Le problème de la conscience*, p. 25.

» marqués sur le tube. Le mercure en serait éliminé pour écarter ainsi » la mobilité et l'inconstance des phénomènes de température » (1).

Aussi bien, la psychologie et la sociologie doivent se concilier sur le terrain de la morale. La sociologie doit exclure toute idée d'une psychologie science à part, elle est destinée à s'y incorporer définitivement, pour y puiser la vie et la vigueur qui lui manquent. La psychologie et la sociologie sont tout simplement deux méthodes destinées à conduire également à la science de la morale, sur le terrain de laquelle elles tendent à se concilier et à se confondre. « L'acte moral, » en tant qu'individuel, devient psychique, en tant que général, devient » social » (p. 99). « La moralité rend sociaux les actes individuels et » individualise les actes sociaux » (p. 101).

Les lois sociales et psychologiques ne peuvent pas être, comme les lois naturelles, établies par un simple acte de constatation, ni par une simple recherche contemplative. Toutefois « elles peuvent être » découvertes au moyen d'une initiative délibérée, acte créateur de la » volonté, impératif catégorique, qui élimine les exceptions et simplifie » la complexité psychique et sociale » (p. 136). *C'est la méthode active démocratique*, symbolisée par le régime représentatif basé sur le suffrage universel. « Une réforme acceptée par 51 individus s'appliquerait aussi » aux 49 autres qui l'ont rejetée, de telle façon que la méthode devient » efficace, et la force de la volonté illimitée, dans l'élimination des faits » irréductibles ». Mais il y faut le *temps*, et agir avec *douceur*.

La statistique et le droit qui sont les méthodes prônées par M. Durkheim et son école sont seules aptes à tirer des lois de cette matière chaotique et anarchique qu'est la réalité sociale. Mais il faut la compléter par l'*attitude volontaire*, *législatrice*, *contraignante*, qui caractérise la méthode démocratique. L'*anarchie* a *provisoirement* sa place dans la transformation sociale, car tout progrès s'accompagne de désordre, d'anarchie (p. 161). « Le jour où les derniers progrès » scientifiques et techniques seront réalisés, la société, ayant été uni- » versalisée depuis longtemps déjà, tout élément perturbateur, tout

(1) Draghicesco, *ibid.*, p. 67.

» germe de révolution interne seront désormais impossibles. *La dernière » anarchie, déchaînée par le dernier progrès technique, aura été saisie, » dans la dernière statistique* » (p. 176). C'est la phase *définitive.*

Conclusion : Le mouvement démocratique socialiste est la seule méthode sociologique viable et efficace. La démocratie est la science éthico-sociale vivante et vécue... On n'arrivera à découvrir des lois sociales qu'en les décrétant, et en les propageant (p. 189).

En terminant, M. Draghicesco nous annonce le triomphe définitif de l'homme sur l'idée de Dieu. « Arrivé à l'étape finale du progrès, » l'homme doit être, en effet, omniscient, tout-puissant et éternel. Ce » sont là précisément les attributs de la divinité... L'idée de Dieu est » la vision instinctive, indéfiniment anticipée, de l'homme à son plein » développement ».

Après M. Draghicesco, professeur d'Université, M. Marceron, un professeur de lycée, a consacré tout un ouvrage à *La Morale par l'Etat* qui n'est au fond qu'une illustration de la même doctrine (1). Selon lui, il n'y a d'autres bases de l'éducation morale que les bases juridiques. « En somme, écrit-il, lorsqu'on énonce cette affirmation : les lois poli- » tiques doivent être obéies par les membres de l'Etat, on fait un juge- » ment analytique » (p. 39). Et comme il s'agit d'un Etat où règne le principe majoritaire, il s'ensuit que la valeur morale des lois dépend non de l'*objet* sur lequel elles portent, mais du *nombre* des députés qui les votent. De là à justifier *analytiquement* la *tyrannie majoritaire*, il n'y a qu'un pas. Rendant compte de cet ouvrage, le chroniqueur de la Revue de métaphysique et de morale observe justement qu'« en supprimant à la fois, comme sources d'inspirations, la con- » science sociale et la conscience personnelle, l'auteur a tué dans l'œuf, » sans s'en apercevoir, la moralité même » (2).

L'IDÉAL PÉDAGOGIQUE ET LA RELIGION (3).

Nous avons vu jusqu'ici : 1° que la justification de la valeur de l'idéal social ne relève pas de la *science*, mais de la *raison* ; 2° qu'*en*

(1) A. Marceron, *La Morale par l'Etat*, Paris, Alcan, 1912.
(2) Revue de Mét. et de Mor., juillet 1912. *Supplément*, p. 7.
(3) 3me leçon.

droit, l'idéal social n'a pas une valeur absolue de régulation ni de motivation ; et 3° qu'*en fait*, les *enfants* terribles de l'intellectualisme, et les *primaires* (chacun à leur manière) en ont tiré une justification de la contrainte sociale, de la tyrannie majoritaire, et de l'anarchie. Il s'agit de montrer maintenant que les reproches principaux adressés à l'*Idéal religieux* par les sociologues ou les moralistes partisans d'une morale scientifique, ne tiennent pas debout, et que seul, au contraire, l'Idéal religieux, tel que l'Eglise le propose et l'impose, peut servir efficacement de *règle* et de *motif* à la conduite.

Nous verrons 1° *en quoi consistent cette règle et ce motif qui caractérisent l'Idéal religieux*, 2° *comment leur transcendance même assure leur efficacité.*

§ 1. — Valeur théorique de l'idéal religieux.

Nous avons déjà fait observer que saint Thomas, le représentant le plus autorisé de la conception théologique de la Morale, a nettement posé le double problème de la règle et du motif. Il y a consacré deux traités spéciaux : au problème de la règle, le *Traité des Lois* ; à celui du motif, le *Traité de la Fin ultime.*

Voici les conclusions fondamentales qui se dégagent de sa doctrine, la même au fond que celle de l'Eglise, dont elle n'est qu'une mise au point rationnelle et systématique, dans le bon sens du mot.

1° *La raison divine, envisagée comme cause exemplaire ou formelle et non la volonté divine, est le fondement ultime de nos devoirs individuels et sociaux.*

2° *La volonté divine, sous les espèces d'une cause efficiente, à la fois créatrice et conservatrice de nos énergies morales, nous impose en fait à chacun la règle absolue de conduite que la raison divine nous propose en droit.*

3° *La réalité divine, envisagée comme fin ultime de la créature raisonnable, et non seulement la volonté divine, constitue le motif suprême de conformer notre volonté à la Règle absolue que la raison divine nous propose, et que la volonté divine nous impose.*

§ 2. — Valeur pratique de l'idéal religieux : transcendance et efficacité.

La Régulation. — Ce n'est pas moi qui reprocherai à M. Durkheim d'avoir soutenu que la transcendance et l'immanence peuvent parfaitement coïncider dans l'Idéal social, envisagé sous différents aspects. J'ai seulement essayé de démontrer précédemment que la *méthode scientifique* qui peut bien constater l'existence d'un Idéal ne saurait à aucun prix justifier la transcendance de son contenu. Cette justification relève de la *raison.*

La seule chose qu'il importe pour le moment de retenir, c'est qu'en toute hypothèse — sociologique ou théologique — on est forcé de conclure, pour justifiei la conduite, et la valeur normative des lois multiples qui la règlent, à l'existence d'un Idéal dont la transcendance ne s'oppose pas à l'immanence.

Et c'est exactement dans les mêmes termes que la Morale catholique pose le problème de la Régulation. Elle ne fait que transposer l'Idéal, en le reportant de la société où il ne s'impose que *relativement* en Dieu où il s'impose *absolument.* Mais cette transposition, quoi qu'on dise, ne change pas la face du problème. Car, au regard de la raison sinon de la science, il n'existe pas de solution de continuité entre l'idéal social et l'idéal théologique. Celui-là se rattache objectivement à celui-ci comme un effet à sa cause. Du point de vue scientifique, on peut bien dénier aux théologiens le droit de poser un Idéal qui, par sa transcendance, échappe aux prises de la science. Mais l'objection se retourne contre ceux-là même qui prétendent substituer à l'idéal théologique un idéal social, dont la transcendance n'est pas non plus du ressort de la science, mais relève de la raison.

En fait de *postulat rationnel*, qu'il s'agisse d'un idéal social, ou d'un idéal théologique, il n'y a là qu'une différence de degrés. Qu'on essaye de nous démontrer que la science seule a un droit d'analyse et de contrôle sur la réalité, et que la raison n'a rien à y voir, soit. Mais que ceux-là qui poussent jusqu'à cette prétention exorbitante et inacceptable

le culte de la science, commencent par ne pas poser eux-mêmes un *postulat rationnel* à la base d'une morale soi-disant *scientifique*.

Tout comme l'idéal social, bien qu'à un degré infiniment plus élevé, et avec plus de raison d'être, Dieu, sous le rapport de la Régulation, constitue donc un idéal transcendant.

Mais cela ne l'empêche pas d'être un idéal immanent. Car, à bien plus de titres que l'idéal social, *il s'incorpore à la réalité tout en la dépassant*. Il s'y incorpore à titre de *cause formelle ou exemplaire*, à titre de *cause efficiente*, et à titre de *cause finale*. *La loi éternelle* se retrouve dans la raison humaine, sous les espèces de la *loi naturelle*, comme un effet dans sa cause, et les lois humaines à leur tour, individuelles ou sociales, ne sont que le développement normal et progressif de la loi naturelle. Où est la contradiction ? Où voit-on que la transcendance de l'Idéal théologique s'oppose à son immanence, et qu'en hypostasiant la Règle absolue de conduite, la Morale catholique se soit interdit d'en expliquer l'infinie variété ?

J'entends bien que ce que l'on reproche à la *Loi éternelle*, c'est surtout son universalité, et que d'avance elle serait frappée par là de stérilité. Car entre la particularité indéfinie des cas de conscience individuels ou collectifs et une Règle universelle de conduite, entre le relatif de la pratique et l'absolu de la loi, il n'existe pas de proportion, et donc pas d'adaptation réelle, ou efficace.

Mais ici encore que reproche-t-on à la Morale catholique qui ne s'applique de tous points à la morale sociologique ?

L'idéal social, par définition, est forcément universel, à n'importe quel moment de l'évolution sociale. De ce chef, il est inépuisable, je veux dire que ses possibilités d'adaptation individuelle et collective sont infinies. Est-il pour autant inefficace ? Il s'en faut de beaucoup. C'est même son universalité qui garantit son efficacité ; car le jour où, par impossible, les individus auraient pleinement réalisé l'idéal social, celui-ci aurait cessé d'exister, et la société n'aurait plus de raison d'être.

Pourquoi donc, si l'idéal social trouve dans son universalité même ses garanties d'efficacité, l'idéal théologique serait-il inefficace sous prétexte qu'il est universel ?

La Motivation. — Il est manifeste qu'au seul point de vue de la Régulation, la Morale catholique l'emporte en efficacité sur la Morale sociologique. Elle est en tous cas plus *compréhensive* ; car d'abord elle admet une *science des mœurs*. Mais, au lieu de s'en tenir à une constatation purement empirique des faits moraux et sociaux d'où l'on ne peut tirer *ce qui doit être*, mais simplement *ce qui est*, elle fait appel à la raison pour justifier la valeur des lois morales que celle-ci découvre dans la nature des choses. Cependant, si les lois morales dépendent des choses au point de vue de la connaissance rationnelle que nous en avons, les choses dépendent, au contraire des lois au point de vue de leur être et de leur devenir. D'où la nécessité de trouver, aux lois comme aux choses qu'elles règlent, un fondement objectif. Ce fondement n'est autre que Dieu. Il s'ensuit bien que Dieu, sous l'aspect d'un Idéal régulateur, est transcendant à la nature des choses et aux lois qui règlent leur activité ; mais cette transcendance de l'Idéal divin n'empêche pas qu'il ne soit à la fois immanent. Car Dieu se retrouve dans la nature des choses au triple titre de cause formelle, efficiente, et finale. Il n'y a pas une seule loi humaine qui ne puisse, par voie de déduction ou d'induction, se ramener à la *loi éternelle*, pas plus qu'il n'y a un atome d'être qui ne s'explique par l'efficience de l'Etre même qu'est Dieu.

Et ainsi se coordonne d'une façon admirable et solide, dans la Morale catholique, l'édifice de la Régulation. Si j'ajoute que les données de la Foi sur ce point ne viennent que corroborer, préciser, et enrichir les données de la raison, on comprendra que la Morale catholique n'a rien à redouter des attaques dont elle est l'objet de la part de ceux qui essayent de résoudre en dehors d'elle ou contre elle le problème de la Régulation.

Et il en va de même du problème de la Motivation.

Cependant, tel n'est pas l'avis de M. Belot. Il le déclare en termes nets dans l'article que nous avons déjà signalé, et le morceau vaut d'être cité en entier. Car il témoigne d'un préjugé si tenace à l'endroit de la morale catholique et d'une légèreté si grande d'analyse qu'on est surpris de les rencontrer sous une plume par ailleurs si avertie.

« C'est un problème pour ainsi dire contradictoire, écrit M. Belot, » que de vouloir, à l'aide d'une théorie, faire surgir un dévouement, et » par un dogme, que d'ailleurs on se dispense d'établir, et même de » préciser, susciter un désir d'agir. Je comprends encore moins com- » ment on peut parler de puiser une force morale au dehors, comme si » une pareille force se trouvait toute prête dans quelque réservoir, ni » comment un homme pourrait *prendre* là une *volonté qui lui manque*, » comme il prendrait de l'argent dans un coffre pour en munir son » porte-monnaie. Seule une préparation éducative peut obtenir un » pareil résultat ; il est du ressort de la pédagogie, et non du ressort de » la théorie. Aucune théorie ne peut avoir cette vertu de rendre » l'homme capable de dévouement, si cette capacité n'existe pas en lui, » soit par nature, soit par culture et par habitude » (1).

Aux yeux de M. Belot, l'efficacité d'une doctrine morale se ramènerait donc simplement à ceci : constituer une règle, et créer des habitudes de s'y conformer. La constitution de la Règle incomberait à la Morale, et la création des habitudes d'agir conformément à cette règle, sous l'influence de motifs calqués sur la fin à poursuivre et la règle à observer, serait l'œuvre propre de l'éducation. Nous avons déjà démontré que ce n'est pas à la morale positive, par l'usage d'une méthode exclusivement scientifique, qu'il appartient de constituer une règle. C'est là l'office de la raison.

Mais à supposer que la règle fût trouvée, comment l'éducation seule pourrait-elle créer des habitudes de conformité à cette règle par l'invention de motifs qui lui soient adéquats ? Ou les motifs en question se rattachent analytiquement à la règle, ou synthétiquement. Dans l'hypothèse d'un rapport analytique de la règle aux motifs de s'y conformer, l'éducation n'a rien à y voir. Elle part de ce rapport pour s'y appuyer, mais ne le crée pas. Au contraire, si le rapport du motif à la règle est purement synthétique, qui donc garantira aux yeux de la raison l'efficacité d'une pareille synthèse ? Pourquoi tel motif plutôt qu'un autre ? C'est l'éducation, pense M. Belot, qui créera la synthèse

(1) Belot, *art. cit.*, p. 490.

de la règle et du motif par la création d'habitudes correspondantes, et capables de soumettre la volonté à l'influence de la règle découverte et du motif donné.

Quelle idée M. Belot se fait-il donc de l'habitude morale pour soutenir que l'éducateur peut les créer à son gré dans l'âme d'un enfant? Une habitude, en effet, ne se crée pas à vide, et, pour qu'elle devienne morale, il faut, avant de la conformer à un motif quelconque, qu'elle corresponde à la nature du sujet. Car c'est par des actes répétés que s'acquiert une habitude; mais encore ces actes, étant le produit de facultés humaines, doivent-ils être des actes humains, conformés à une règle d'humanité et influencés par des motifs qui répondent aux besoins de l'activité humaine. *Il y a de l'objectif dans ce subjectif*, et un éducateur ne pourra créer ce vouloir compréhensif, adéquat aux circonstances dont parle M. Belot, que s'il prend la précaution élémentaire de le greffer sur un vouloir-vivre fondamental, conforme à la nature, que l'expérience rationnelle nous fait découvrir à la racine même de la volonté humaine.

C'est pourquoi sans doute M. Belot lui-même admet, d'une part, que les fins de l'agir humain sont données dans la nature des choses, et, d'autre part, qu'il y a dans chaque individu humain un vouloir-vivre social correspondant à ces fins sociales. Mais cela même, c'est bel et bien de la théorie, et s'il est vrai qu'aucune théorie n'est par elle-même efficace, il ne l'est pas moins que l'efficacité de l'éducation est liée à la théorie ; qu'il ne saurait y avoir entre elles de solution de continuité.

Reste à savoir si la théorie de l'idéal social et du vouloir-vivre social permet à l'éducateur de créer des habitudes d'agir efficacement en conformité avec cet idéal et ce vouloir-vivre.

Nous avons déjà noté que l'idéal social, pour régler efficacement la conduite, a besoin d'être rattaché objectivement à l'idéal théologique, et que sa transcendance n'est pas un obstacle à son immanence.

Il nous reste à démontrer que tous les motifs d'agir, pour être également efficaces, doivent, d'une part, correspondre objectivement au motif suprême qui est le bien divin, et subjectivement à nos tendances fondamentales, ou vouloir-vivre tout court. Voilà pour la théorie.

L'œuvre de l'éducation chrétienne consistera alors à faire acquérir ou à développer des habitudes naturelles et surnaturelles, qui s'inspireront de ces motifs, calqués à la fois sur les fins à poursuivre, et les règles à observer.

DEUXIÈME PARTIE.

La réalité pédagogique.

L'INDIVIDUALITÉ PSYCHOLOGIQUE (1).

Nous n'avons donné de la pédagogie qu'une définition provisoire en soutenant qu'elle est *l'art d'apprendre aux enfants à devenir des hommes*, autrement dit de *conformer leur vie personnelle aux exigences absolues de l'idéal humain.*

On voit assez, par ce que nous avons écrit touchant le contenu de cet Idéal, que la pédagogie n'est point un art comme les autres. Elle n'a pas, en effet, à créer l'Idéal, mais à l'accepter tel que la raison et la Foi nous le proposent et nous l'imposent. La matière à son tour qu'elle se charge d'idéaliser, en l'assouplissant aux exigences de l'Idéal, ne relève pas de son choix. Elle lui est imposée en la personne des enfants, matière vivante, originale, subtile et changeante, d'une complexité au moins égale à celle de l'Idéal à découvrir et à réaliser.

C'est ce second terme du problème pédagogique que nous devons maintenant analyser. Alors seulement nous pourrons compléter notre définition de la pédagogie, lui donner une allure scientifique, et montrer comment l'art pédagogique est avant tout un *art moral*, où la moralité de l'agent éducateur importe au moins autant que sa science et son habileté technique dans l'œuvre si délicate et si complexe de l'éducation.

Tout d'abord on ne saurait nier qu'entre l'Idéal pédagogique à réaliser, et la réalité vivante à idéaliser, il existe une certaine antinomie.

L'idéal humain, tel que la religion le conçoit et l'impose, se présente à nous sous les espèces d'une *règle* et d'un *motif absolu* de conduite ;

(1) 4[me] et 5[me] leçon.

or la conduite qu'il s'agit de régler et de motiver est essentiellement ***relative*** au tempérament individuel des enfants, et aux influences multiples du milieu ambiant. Comment donc pourra s'opérer l'adaptation de l'absolu au relatif, de l'Idéal à la réalité, de la règle et du motif nécessaires, universels, aux contingences et aux particularités individuelles ?

A cette question nous avons déjà répondu en montrant que l'universalité d'un Idéal, à le considérer *objectivement*, ne s'oppose pas à sa réalisation individuelle ou collective. Cela est vrai de l'Idéal religieux comme de l'Idéal social. Et il suffit, pour s'en convaincre, de ne pas confondre l'*universalité* d'un Idéal qui s'incorpore à la réalité tout en la dépassant avec le caractère nécessairement *abstrait* que cet Idéal revêt dans notre esprit. Son universalité caractérise sa manière d'être *dans la nature des choses ;* son caractère abstrait sa manière d'être *en nous*, qui ne pouvons nous représenter l'universel que par abstraction. Mais notre façon subjective de comprendre un Idéal ne saurait déteindre en aucune manière sur son universalité objective, ni, en conséquence, sur son efficacité.

C'est au contraire la force de la loi naturelle, disions-nous, — comme de tous les principes vivifiants — d'être souple au point de pouvoir s'adapter à toutes les coutumes, à tous les tempéraments des individus, des sociétés et des races, pour former avec elles ce que nous appelons des lois humaines, qui tirent précisément leur valeur normative, et leur efficacité de cette adaptation progressive et indéfinie. Celle-ci n'est possible qu'en raison directe de l'universalité de la loi, tout ensemble transcendante et immanente comme la nature des choses d'où nous l'abstrayons.

Cependant nous devons montrer comment la pédagogie est à même de réaliser cette adaptation progressive et indéfinie de l'Idéal à la réalité, de l'absolu au relatif, du nécessaire au contingent, de l'universel au particulier, bref, du transcendant à l'immanent. Mais nous ne le pourrons que dans la mesure où nous aurons analysé la *réalité pédagogique*, et mis en relief son infinie variété en face de l'Idéal appelé à la régler toute, et à la motiver. Ce sera l'objet de cette seconde partie.

Nous consacrerons alors une troisième partie à l'étude de la *méthode pédagogique* en vertu de laquelle les éducateurs pourront adapter l'Idéal à la réalité, d'une façon vivante, sans rien sacrifier de leurs exigences respectives.

Faut-il soutenir, contre toute expérience, avec les partisans de la pédagogie sociologique qu'il n'existe point d'antinomie entre l'individu et la société, et que l'Idéal social peut être imposé *du dehors* à la conscience sociale de tous les enfants, sans qu'on ait à tenir compte de leur prétendue conscience individuelle ; ou bien, en se basant sur l'expérience, et, sans dénier une certaine influence aux nécessités sociales sur la conscience des individus, doit-on admettre que la conscience individuelle est irréductible de tous points à la conscience sociale, et que l'art du pédagogue consiste précisément à en tenir compte dans sa façon de présenter et d'imposer l'Idéal pédagogique ?

Telle est la question fondamentale à laquelle nous allons essayer de répondre en montrant 1° que l'éducation morale ne peut faire abstrac-de l'*individualité psychologique* des enfants, telle que l'expérience la révèle ; 2° que la doctrine catholique, bien loin de se désintéresser, dans l'œuvre d'éducation morale, des conditions individuelles auxquelles celle-ci est soumise, accepte sur ce point les données de la science et les complète.

§ 1. — L'individualité psychologique : Les données rationnelles.

M. Durkheim, dans la leçon d'ouverture intitulée : *Pédagogie et Sociologie*, que nous avons analysée précédemment, soutient que l'éducation, fonction sociale par ses fins comme par ses moyens, dépend moins de la psychologie individuelle que de la sociologie. Il reconnaît cependant un certain rôle à la psychologie, mais un rôle secondaire, effacé, celui de l'humble servante de la sociologie. En somme, d'après lui, l'art pédagogique se réduit à une *étude attentive de la société*, qui permettra de dégager l'*idéal social* à tel moment donné de l'évolution de la société, et les *moyens* de le réaliser, puis à une *analyse* parallèle, à l'aide de la psychologie, des ressorts de l'activité infantile, analyse qui

permettra au pédagogue d'amener doucement les enfants, en développant surtout leur esprit critique, à conformer leur conscience aux nécessités sociales, et à diriger leur activité dans un sens social déterminé. « Pour amener l'individu à se soumettre de son plein gré, dit-il » expressément, il n'est nécessaire de recourir à aucun artifice, il suffit » de lui faire prendre conscience de son état de dépendance et d'infé» riorité naturelles » (1).

Ce n'est pas là sans doute le système de la *contrainte par corps*, mais celui de la *contrainte par esprit*, sous-entendez l'esprit critique, si cher aux idéologues. Or, s'il y a un esprit qui n'est pas développé chez les enfants, ni même très développable, c'est à coup sûr l'*esprit critique.* Aussi bien, poussé à bout, ce déterminisme pédagogique devait-il aboutir logiquement à la *contrainte* tout court, par l'absorption de l'individu dans le déterminisme social.

M. Draghicesco, nous l'avons vu également, s'est chargé de la besogne, avec une remarquable intrépidité de logicien, imperméable aux leçons de l'expérience. Selon lui, il n'y a pas à faire fond sur les spontanéités natives de l'individu. La suggestion scolaire, l'imitation et la contrainte font tout.

Des quatre institutions sociales : la famille, l'école, l'usine, l'Etat qui, d'après cet auteur, élaborent et fixent notre législation intellectuelle et morale (jouant en cela le rôle des catégories *a priori* de Kant), l'école est celle dont la discipline est la plus décisive sur l'individu.

C'est aux pédagogues qu'il appartient de créer les réalités mentales et les lois psychologiques encore inexistantes. Loin que la pédagogie dépende de la psychologie, c'est elle qui commande cette dernière science et même doit créer son objet. Le pédagogue est le créateur de la réalité mentale de demain.

Il est impossible, remarque avec justesse M. Palante, de pousser plus loin le dogmatisme pédagogique (2).

(1) Durkheim, *Règles de la méthode sociologique*, p. 150.

(2) Palante, C. *Les antinomies entre l'individu et la société.* Paris, Alcan, 1913. Cet ouvrage constituait une thèse de doctorat. Il paraît que, tout en reconnaissant les mérites littéraires de ce travail, M. Durkheim n'a pas voulu l'admettre comme thèse sous prétexte qu'un

Pour ces théoriciens, le problème se ramène à ceci : l'individu est quelque chose puisque sans lui le déterminisme social ne se réalise pas ; et, d'autre part, il n'est rien, puisqu'il n'accomplit une œuvre quelconque qu'à la condition de s'identifier avec la pensée sociale.

Entre l'individu et la société, il n'y a selon eux que des antinomies provisoires qui tiennent à une adaptation incomplète, à une évolution inachevée de l'intelligence individuelle. Mais le jour où l'évolution sera complète, l'intelligence individuelle se sera résorbée intégralement dans l'esprit social.

M. Draghicesco proclame naïvement qu'en vertu du fonctionnement bienfaisant de la loi d'adaptation et d'intégration sociales, l'individualité sera complètement abolie et l'antinomie résolue. Ce sera le règne de l'*homo sapiens*, de l'homme nationalisé, impersonnel. Toute originalité de pensée sera atténuée ou supprimée. Il ne sera plus permis d'avoir du génie. Nous assisterons au triomphe de ce type normal cher à M. Durkheim, façonné par la contrainte sociale, et ne dépassant pas, en tout ordre de choses, le niveau de la médiocrité. Nos mœurs politiques actuelles nous donnent une idée assez nette de l'avenir social qui nous attend, si les prophéties de nos idéologues se réalisent.

Mais se réaliseront-elles ? La science et l'expérience — sans compter les données de la foi — nous autorisent à croire le contraire.

Car il est remarquable qu'il n'y a rien de moins scientifique que cette prétendue morale scientifique. Aucune doctrine morale, se réclamant de la science, n'a accumulé, à ma connaissance, plus de postulats extra, ou anti-scientifiques : dépréciation de l'intelligence naturelle et d'une manière générale de tous les dons innés que l'éducation est impuissante à suppléer ; dépréciation des influences physiologiques ; en particulier dépréciation de l'hérédité physiologique au profit de l'hérédité sociale (éducation, transmission d'une génération à l'autre) ; en résumé, dépréciation de tous les facteurs humains irréductibles au déterminisme éthico-pédagogique.

des termes — l'individu — est inexistant. C'est là une belle application de la *méthode active démocratique*, qui crée ou supprime un *objet* à volonté, et une illustration de la maxime connue : *Stat pro ratione voluntas*, tant reprochée aux scolastiques.

Si j'ai insisté sur ce point, au début de cette seconde partie, c'est moins encore pour faire ressortir la méthode *unilatérale* d'un pareil monisme pédagogique, que pour montrer à quel point la pédagogie religieuse, sur le terrain de la réalité psychologique comme sur celui de l'Idéal philosophique, est plus compréhensive, et dégagée de l'esprit de système.

La doctrine religieuse, en effet, dans l'interprétation qu'elle donne des faits psychologiques concernant l'organisme individuel et sa possibilité d'adaptation aux exigences objectives de l'Idéal humain, tient le milieu entre deux systèmes opposés : le *monisme pédagogique* que nous venons de décrire et qui absorbe l'individu dans le déterminisme social ; et l'*héréditarisme psychologique*, qui, au nom du déterminisme individuel, soustrait l'individu à toutes les influences sociales, celle de l'éducation y comprise.

L'exclusivisme de ces systèmes fait leur faiblesse. Il est sans doute indéniable que l'individu est soumis aux influences héréditaires et à celles du milieu social ; mais on ne saurait soutenir, au nom de la science et de l'expérience, que l'hérédité ou le milieu social aient sur l'individu une influence *absolue* qui rende l'éducation inutile, ou toute-puissante.

Suit une analyse des données scientifiques et rationnelles concernant le *tempérament physique* des individus, et leur *tempérament moral*, puis de leur influence réciproque. Hérédité physiologique et psychique, et milieu ambiant dans leurs rapports avec le tempérament individuel.

§ 2. — L'INDIVIDUALITÉ PSYCHOLOGIQUE : LES DONNÉES RELIGIEUSES.

Si nous nous en tenons aux données de l'expérience et de la raison, nous devons admettre la possibilité de l'éducation morale, mais une possibilité relative. Nous affirmons la possibilité de l'éducation morale contre ceux qui prétendent, au nom de l'hérédité psychologique, que le tempérament des individus est fixé une fois pour toutes, et soumis absolument au déterminisme des conditions physiologiques. La preuve du contraire, c'est que depuis toujours, dans la plupart des cas, l'éducation a réussi. Elle est donc possible.

Mais sa possibilité est relative, je veux dire que l'éducation morale n'a pas prise dans tous les individus en général, ni dans chacun en particulier, sur un tempérament dont la plasticité serait absolue, et où les influences héréditaires, sous la contrainte des nécessités sociales, comme le prétendent *a priori* certains sociologues, seraient réduites d'une génération à l'autre à zéro.

Il n'existe pas de tempérament individuel qui ne subisse dans une certaine mesure la double influence de l'hérédité et du milieu ambiant, mais cette part faite au déterminisme, la plus grande reste à l'éducation qui, à l'aide d'une méthode pédagogique appropriée, peut utiliser les données psycho-physiologiques, et au besoin les modifier, en vue de l'adaptation vivante et progressive de l'Idéal pédagogique à la réalité.

Nous analyserons plus loin l'influence relative du milieu ambiant sur le sujet. Mais, pour ce qui est de l'influence héréditaire, et de celle qui résulte des données psycho-physiologiques, trouvons-nous dans les croyances religieuses quelque chose qui y corresponde, ou les contredise ?

Telle est la question qu'il s'agit maintenant de résoudre. De sa solution, en effet, dépend celle de l'efficacité ou de la non-efficacité de l'éducation chrétienne. Les données religieuses relatives aux conditions d'efficacité de l'éducation morale concordent-elles avec les données rationnelles ; ou, au contraire, sont-elles en opposition avec ces données ? On peut montrer : 1° que, bien loin d'être en désaccord avec une sage doctrine de l'hérédité psychologique, la Foi précise sur ce point les conclusions de la science et les complète ; 2° que la doctrine rationnelle du tempérament physique, dans ses rapports avec le tempérament moral, concorde avec celle qui prétend que, pour combattre l'influence héréditaire et ramener l'équilibre au sein de l'organisme moral, moyennant l'éducation, la *nature* doit être aidée par la *grâce*, et l'organisme humain doublé d'un organisme divin qui s'incorpore à la réalité tout en la dépassant, et lui soit immanent tout en demeurant transcendant.

Il en serait donc, dans cette hypothèse de la *réalité pédagogique* comme de l'*Idéal* qui doit lui servir de règle et de motif de conduite. Elle serait à la fois *transcendante et immanente*, sans qu'on puisse

trouver dans sa transcendance une opposition à son immanence, et partant à son efficacité.

TROISIÈME PARTIE.

La méthode pédagogique.

L'ÉDUCATION ET LA MÉTHODE D'ENSEIGNEMENT RELIGIEUX (1).

Comment adapter efficacement un Idéal absolu de conduite à une réalité essentiellement relative, sans porter atteinte à l'absolu de l'Idéal, ni à la relativité du réel ?

Il s'agit d'abord *d'enseigner l'Idéal religieux*, sous forme de règle et de motif suprême de la conduite, en tenant compte de la psychologie des enfants et des influences de l'hérédité et du milieu ambiant. Car si la *connaissance* de l'Idéal n'entraîne pas la *pratique*, elle est cependant une *condition* de son efficacité.

Cette façon de poser le problème pédagogique nous amène à traiter la question de la *méthode d'enseignement*. Celle-ci se dédouble aussitôt de la façon suivante :

1° *Qu'est-ce que l'éducateur doit savoir pour enseigner l'Idéal religieux aux enfants ?*

2° *Comment doit-il s'y prendre pour l'enseigner efficacement ?*

a) L'éducateur doit connaître parfaitement l'*Idéal religieux* et pouvoir le décomposer en règles et motifs de conduite. Il doit connaître *le dogme*, *la morale* et *le culte*, et se rendre un compte exact de leur valeur éducative respective.

b) Il doit connaître cet Idéal *en fonction du milieu social actuel*, où l'Idéal religieux est méconnu, faussé ou méprisé.

c) Il doit surtout le connaître *en fonction de la psychologie de l'enfant*. Ce dernier point est d'une extrême importance, car c'est de la connaissance approfondie de la psychologie de l'enfant que dépendra

(1) 6me leçon.

surtout le choix d'une bonne *méthode pédagogique.* L'enfant n'est pas un adulte. Ses facultés d'intuition l'emportent sur ses facultés d'analyse et de synthèse.

d) Il s'ensuit qu'une méthode d'enseignement religieux doit avant tout être *intuitive*, mais combinée cependant avec *les méthodes d'analyse* et *de synthèse.* Or, la doctrine religieuse favorise plus qu'aucune autre cette combinaison harmonieuse. La richesse du culte donne à la méthode intuitive son efficacité. Quant à la méthode synthétique, elle se trouve favorisée par ce fait que la doctrine religieuse, d'une part, est une *doctrine* d'autorité, et que l'enfant, d'autre part, est plus capable de synthèse que d'analyse. Mais l'enseignement du dogme et de la morale doit cependant être tel qu'à mesure que se développeront dans l'enfant les facultés d'analyse, ses *synthèses mentales* n'aient pas à en souffrir.

L'ÉDUCATEUR ET LA MÉTHODE D'ÉDUCATION MORALE (1).

L'enseignement de la doctrine religieuse n'est qu'une condition de son efficacité. Parallèlement à l'éducation de l'intelligence de l'enfant, l'éducateur doit poursuivre l'éducation de sa volonté.

1° *Quelle doit être sous ce rapport l'attitude volontaire de l'éducateur?*

2° *Comment doit-il s'y prendre pour intégrer d'une façon efficace la doctrine religieuse aux tendances psychiques de l'enfant, à sa volonté et à sa sensibilité?*

a) L'éducateur doit avoir *expérimenté* pour son compte l'Idéal religieux, en l'adaptant à ses besoins personnels de penser, d'agir et de sentir. Or, pour cela, il ne lui suffit pas de *connaître* l'Idéal; il lui faut surtout l'*aimer.* L'aimant, il s'attachera à le réaliser en lui d'abord, et ensuite dans les enfants qui lui seront confiés. Tel est le sens profondément réaliste du précepte de la charité fraternelle : *aimer les autres, comme soi-même, pour l'amour de Dieu.*

(1) 7me leçon.

b) L'amour de Dieu conduira infailliblement l'éducateur à aimer les *enfants*. Et c'est cet amour des enfants qui ajoutera à *sa science* de la psychologie infantile, *l'expérience vivante*, sans laquelle il n'y a pas d'éducation possible.

c) De cette *expérience* résultera le choix d'une méthode efficace d'éducation de la volonté des enfants. Elle donnera à l'éducateur le *sens du relatif*, sans lui faire perdre celui de l'absolu qui convient à l'Idéal, puisqu'en dernière analyse c'est son amour de l'Idéal qui le poussera à l'adapter à tout le relatif.

d) Elle lui donnera en outre *le tact* et *l'autorité* nécessaire pour communiquer aux enfants la *même méthode d'adaptation personnelle* de l'Idéal à la réalité, par l'utilisation *consciencieuse* de toutes leurs puissances naturelles de sensibilité et d'action, et des moyens surnaturels mis par Dieu à leur disposition, selon les besoins de leur âge et du milieu ambiant, et en vue de l'accomplissement de leurs devoirs individuels et sociaux.

e) Bref, l'expérience qu'il aura des enfants, sous l'influence vivifiante de la charité, mettra en garde l'éducateur religieux contre les dangers d'une méthode abstraite, verbale, extrinsèque d'éducation, pour lui substituer une méthode concrète, réelle, intrinsèque, qui *éduquera* l'enfant non *par le dehors*, mais *par le dedans*, en le mettant à même, par une sage coordination de tous les motifs et de toutes les règles de conduite chrétienne, et un usage judicieux des moyens de vie surnaturelle, d'adapter lui-même, personnellement, ces motifs et ces règles à sa conduite journalière, dans toutes les circonstances de sa vie individuelle et sociale.

TABLE DES MATIÈRES

VIII

A. MICHOTTE & TH. PORTYCH

DEUXIÈME
ÉTUDE SUR LA MÉMOIRE LOGIQUE

TRAVAIL DU LABORATOIRE DE PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE

DEUXIÈME

ÉTUDE SUR LA MÉMOIRE LOGIQUE

LA REPRODUCTION

APRÈS

DES INTERVALLES TEMPORELS

DE DIFFÉRENTES LONGUEURS

PAR MM.

A. MICHOTTE ET **TH. PORTYCH**

Professeur à l'Université de Louvain — Docteur en philosophie

---

INTRODUCTION.

POSITION DU PROBLÈME. — MÉTHODE. — PLAN DES RECHERCHES.

Cette étude doit être considérée comme la suite naturelle et le développement de celle qu'ont publiée, l'année dernière, Michotte et Ransy, sur la mémoire logique (1). Avec celle-là, d'ailleurs, elle constitue un commencement de réalisation d'un plan général d'études sur ce sujet. L'exécution pourra, nous l'espérons, en être poursuivie pendant les années à venir.

(1) MICHOTTE et RANSY, *Contribution à l'étude de la mémoire logique.* Annales de l'Institut supérieur de Philosophie, pp. 1-95 et *Études de Psychologie.* Louvain, 1912. — (Dans la suite, nous désignerons ce travail par les initiales des auteurs : M et R).

L'idée maîtresse qui nous a dirigés dans l'élaboration de ce plan, était de procéder par étapes, graduellement, d'aborder en premier lieu les problèmes les plus simples, pour nous acheminer ensuite progressivement vers les questions plus complexes qui, à notre sens, ne peuvent trouver de solution que dépendamment des premiers. Lorsque les éléments de la pensée qui entrent en jeu dans la mémoire sont relativement simples, les points de contact entre la « mémoire logique » et la « mémoire mécanique » sont encore nombreux, et ce que nous savons de la mémoire mécanique permet, dans une large mesure, de comprendre et d'interpréter les faits, éventuellement même de les différencier de ceux que l'on observe dans la mémoire dite mécanique. Par contre, lorsqu'on s'attaque d'emblée aux processus plus complexes, ce fil conducteur fait défaut, et il peut arriver que l'on ne reconnaisse plus, dans la trame extraordinaiiement développée des données de l'observation, la présence des facteurs primaires ou, du moins, qu'on ne leur attribue pas leur juste part.

M et R avaient senti à diverses reprises au cours de leur travail, la nécessité de recherches sur la reproduction du matériel logique à échéances plus ou moins longues. De fait, un certain nombre des questions qu'ils avaient étudiées se sont montrées réfractaires à toute solution définitive, faute de données sur la façon dont se comportaient, au cours du temps, les facteurs qui intervenaient dans leurs expériences. C'est cette lacune que nous avons tâché de combler par nos nouvelles recherches. Notre but principal était donc d'étudier l'*influence de l'intervalle temporel, séparant l'imprégnation de la reproduction, sur les processus de la reproduction même.* Nous voulions examiner, notamment, s'il y avait une différence de structure entre les processus de la reproduction correspondant aux divers intervalles, si, par exemple, l'importance relative des intermédiaires utilisés pour la reproduction ne variait pas corrélativement au temps, si les sujets se servaient d'un nombre plus ou moins grand d'intermédiaires, si les caractéristiques individuelles des sujets apparaissaient de manière identique, etc.

Nous nous sommes bornés à l'étude de trois intervalles temporels nettement distincts : 1° un intervalle de quelques minutes (reproduction faite immédiatement après l'imprégnation) ; 2° un intervalle de vingt-quatre heures ; et 3° un intervalle d'une semaine (1).

Le matériel dont nous nous sommes servis était en tous points analogue à celui dont M et R avaient fait usage (2) ; il était constitué par des groupes de deux mots, dont l'un devait faire ultérieurement fonction d'inducteur par rapport à l'autre. Les mots constituant chaque groupe étaient choisis de façon que les objets qu'ils désignaient fussent liés par une relation suffisamment apparente ; les groupes, par contre, étaient aussi disparates que possible.

Pour ce qui concerne la méthode des recherches, nous avons adopté la méthode des « termes trouvés », et la manière dont nous l'avons appliquée était calquée sur les expériences de M et R. Toutefois, outre quelques différences de détails, que nous décrirons dans un instant, nous avons introduit une modification importante dans l'instruction donnée aux sujets, modification qu'il est nécessaire de ne pas perdre de vue pour la compréhension de nos résultats. Le but poursuivi par M et R était de résoudre certaines questions principielles, telles : la question de la reproductibilité des consciences de relation, celle de leur pouvoir reproducteur, etc. De plus, ils avaient en vue de déterminer l'importance des éléments logiques, au point de vue de la reproduction, *lorsque ces éléments avaient été présents au moment de la mémorisation*. Aussi, M et R avaient-ils disposé leurs expériences de telle sorte que des éléments logiques intervinssent constamment au moment de la mémorisation ; ils avaient adopté à cet effet une instruction spéciale, qui enjoignait aux sujets de trouver, au moment où on leur présenterait la série des mots, les relations unissant les objets désignés par les mots de chaque groupe.

Quant à nous, nous nous sommes placés à un point de vue tout à fait différent, nous avons fait abstraction de la question principielle,

(1) Dans le cours de ce travail, nous désignerons les intervalles par les lettres suivantes : I (reproduction immédiate) ; D (après un jour, diurne) ; H (après une semaine, hebdomadaire).

(2) Cf. M et R, p. 8.

et nous avons simplement cherché à déterminer comment se faisait la reproduction, *lorsque toute liberté était laissée aux sujets au moment de la mémorisation.* Nos sujets se trouvaient donc dans des conditions analogues à celles que l'on rencontre dans la vie courante ; de plus, cela nous évitait de rééditer simplement les recherches de M et R pour ce qui concernait la reproduction immédiate ; enfin, la comparaison de nos résultats avec ceux de ces auteurs devait être de nature à nous fournir des données intéressantes sur l'influence exercée, dans leurs expériences, par l'instruction spéciale qu'ils donnaient à leurs sujets.

Notre matériel comprenait 36 séries de mots, contenant chacune 12 groupes de deux mots, soit en tout 864 mots. Ces 36 séries étaient réparties en trois classes de 12 séries, destinées respectivement aux trois intervalles temporels. Il est à noter que deux des sujets étaient de nationalité polonaise, comme l'un des expérimentateurs d'ailleurs, et que leur connaissance de la langue française était insuffisante pour pouvoir s'en servir dans les expériences. Tout notre matériel a été traduit en polonais à leur usage, et imprimé en caractères polonais. Ils dictaient les résultats de leurs introspections en polonais également, de façon qu'ils se sont trouvés dans des conditions tout à fait semblables à celles des autres sujets.

Les expériences sur les trois intervalles I, D et H ont été alternées suivant un plan combiné de telle sorte, que les sujets ne pussent jamais prévoir à quel intervalle était destinée la série qu'ils mémorisaient. De plus, les expériences sur les différents intervalles étaient disposées en une série de cycles successifs, comprenant chacun deux expériences pour chaque intervalle (soit un total de 6 séries de mots); ceci avait pour but de répartir également l'influence de l'exercice sur toutes les expériences. Enfin, chaque jour d'expériences, il était procédé soit à l'imprégnation, soit à la reproduction d'une série ; les deux stades de l'expérience n'ont été réalisés le même jour que pour les séries à reproduction immédiate. Dans ces conditions, l'imprégnation était faite, pour toutes les séries, sur des sujets « frais », et nous avons évité qu'en mémorisant une série et en en reproduisant une autre le même jour,

on produisît des associations ou des inhibitions entre les éléments constitutifs des différentes séries.

L'*exercice d'imprégnation* consistait en une seule présentation de la série, faite au moyen d'un kymographe. Les deux mots de chaque groupe étaient imprimés sur une ligne horizontale, de façon à apparaître simultanément au sujet ; leur durée d'exposition était de 4,5 sec., et l'intervalle entre deux groupes successifs était de 4 sec. Avant de procéder à l'imprégnation, l'expérimentateur donnait au sujet l'instruction suivante : « Vous allez voir successivement des groupes de deux mots. Veuillez bien faire attention aux mots de chaque groupe, de façon à les retenir. On vous présentera plus tard le premier mot de chaque groupe et vous devrez retrouver le second. Evitez de penser aux mots d'un groupe après leur disparition. »

A l'*expérience de reproduction*, nous présentions comme inducteurs dix mots choisis parmi les *premiers termes* des différents groupes de la série (1) ; nous avons exclu ainsi deux groupes de chaque série afin d'éviter que le sujet (qui était prévenu de cette exclusion) pût s'attendre à la présentation de certains mots. Nos séries étant assez courtes en réalité, et le nombre de mots retenus étant considérable, il était à craindre que les sujets, après avoir vu défiler un certain nombre de mots, ne s'attendissent à voir se présenter ceux qui ne leur avaient pas encore été donnés. De fait, cet inconvénient s'était fait sentir (très légèrement d'ailleurs) dans les recherches de M et R, et nous-mêmes n'avons pu l'éviter entièrement (2). L'exclusion des groupes s'est faite systématiquement ; nous avons pris soin que les groupes occupant les différentes places des séries fussent écartés un nombre égal de fois, et que cela se fît périodiquement, de façon à éviter toute irrégularité dans la répartition de l'influence de l'exercice.

Au point de vue technique, nous nous sommes servis, pour l'expérience de reproduction, du chronoscope de Hipp, du change-cartes

(1) Pour chaque intervalle temporel il a donc été fait 120 tentatives de reproduction.
(2) Voir rubrique : P, dans le tableau I, p. 543.

de Ach, et d'un appareil de réaction de notre construction. Il consiste en un pupitre de dimensions réduites, pourvu de contacts électriques de fermeture et de rupture, disposés de telle façon que toute pression exercée sur le pupitre amène, soit la fermeture, soit l'ouverture d'un circuit. Le sujet réagissait en *écrivant* le terme induit, au moyen d'un crayon qu'il tenait à la main (1).

L'instruction particulière à l'expérience de reproduction, était formulée dans les termes suivants : « Une seconde et demie après que vous aurez entendu le signal, vous verrez apparaître un mot dans le

(1) Un support permettait au sujet de reposer commodément la main, de façon que la pointe du crayon se trouvât à quelques millimètres de la surface du pupitre. Tous nos sujets étaient exercés à ce mode de réaction.

Nous avons fait, dans le but de nous rendre compte de la valeur de ce mode de réaction, quelques expériences sur deux sujets, MM. Michotte et Roels.

Afin d'avoir des durées de reproduction suffisamment constantes, nous avons examiné, par la méthode des termes trouvés, des séries de syllabes de Müller, répétées trente fois successivement (avec un intervalle de cinq minutes après chaque groupe de dix répétitions). La reproduction a été faite en utilisant notre pupitre à contacts pour la moitié des séries, en utilisant la clef labiale pour l'autre moitié. Voici les résultats obtenus :

	N.	M.	V. M.	V. C.
Sujet R.				
Pupitre	48	657	110	639
Clef labiale	45	699	152	703
Sujet M.				
Pupitre	30	1040	299	929
Clef labiale	31	1132	318	1042

Les durées sont exprimées en sigmas. Nous avons exclu des calculs quelques valeurs anormales, exceptionnellement longues, qui viciaient les résultats : deux valeurs pour les séries « clef labiale » chez R, deux valeurs pour les séries « clef labiale » chez M, et cinq valeurs pour les séries « pupitre » chez M ; ces valeurs dépassaient toutes deux secondes et demie et n'étaient reliées aux autres valeurs par aucune durée intermédiaire.

Ces résultats sont, on le voit, plutôt à l'avantage du mode de réaction que nous avons adopté, les moyennes et valeurs centrales sont notablement moins élevées et aussi les variations moyennes. Il est à noter, toutefois, que les sujets étaient habitués à l'emploi du pupitre, tandis qu'ils n'avaient aucune pratique de la clef labiale. Ajoutons que la réaction au moyen du pupitre est infiniment moins désagréable que celle faite au moyen de la clef ; les sujets se trouvent dans une situation beaucoup plus confortable, ce qui n'est point à dédaigner, ni à négliger, dans des expériences de psychologie.

change-cartes. Veuillez tâcher de vous rappeler le plus rapidement possible l'autre mot appartenant au même groupe, et écrivez-le immédiatement ».

Après la reproduction, ou la tentative de reproduction, de chaque mot, le sujet procédait à une introspection soignée visant les processus qui s'étaient déroulés pendant la durée de la réaction et, autant que faire se pouvait, pendant la période préparatoire, au moment de l'imprégnation, éventuellement même, pendant l'intervalle séparant l'imprégnation de la reproduction. En outre, lorsque la réaction était nulle ou fausse, l'expérimentateur indiquait au sujet le mot exact, et lui demandait de lui signaler s'il reconnaissait le mot, et ce dont il se rappelait par rapport à l'imprégnation du groupe.

Les expériences dont nous nous sommes occupés jusqu'à présent, répondaient à nos recherches principales ; nous avons fait, en outre, quelques expériences accessoires, qui avaient pour but de compléter les renseignement acquis par les premières.

1° Une série d'expériences était destinée à nous fournir des indications sur la manière dont se faisait l'imprégnation des séries, sur les phénomènes qui se présentaient à la conscience des sujets lorsque ceux-ci *mémorisaient* le matériel qui leur était présenté.

Il serait très important de pouvoir faire une comparaison aussi exacte et aussi complète que possible, des processus qui interviennent au moment de la mémorisation et de ceux qui font leur apparition au moment de la reproduction. Malheureusement, les données fournies sous ce rapport au moment de la reproduction, sont trop fragmentaires pour qu'on puisse les utiliser autrement que pour éclairer l'une ou l'autre expérience particulière. On est donc forcé de faire porter l'analyse sur des expériences spéciales, réalisées au moyen d'un matériel-mots identique à celui que l'on emploie pour les expériences complètes.

Nous avons constitué à cet effet cinq séries de dix groupes de deux mots, absolument analogues aux séries de mots qui servaient aux expériences principales. Ces séries étaient présentées aux sujets comme les séries ordinaires, et les heures d'expériences destinées à

ces recherches-ci étaient intercalées entre les heures destinées aux expériences du groupe principal. De cette manière, les sujets ignoraient complètement s'il s'agissait d'une expérience de mémoire proprement dite, ou simplement d'une expérience d'analyse de la mémorisation. Dès que le dixième groupe avait été présenté, l'expérimentateur faisait tourner le tambour du kymographe à la main, jusqu'à ce que le premier groupe apparût dans la fente de l'écran, et il demandait au sujet de lui décrire tout ce qui s'était passé quand il avait lu ce groupe pour la première fois. On présentait alors le deuxième groupe, et ainsi de suite, jusqu'à ce que l'expérimentateur eût pris note de toutes les indications fournies par le sujet.

2° Une deuxième catégorie d'expériences accessoires avait pour objet de nous faire connaître la valeur de la mémoire mécanique des sujets. Nous avons utilisé dans ce but 16 séries de 12 syllabes dépourvues de sens de Müller (publiées par la maison Spindler et Hoyer), après les avoir adaptées à l'usage de nos sujets, en y apportant certaines modifications (nous avons remplacé ü par ou, ö par oi, ä par ai).

Les séries étaient présentées exactement de la même manière que les séries de mots, mais, au lieu d'une seule présentation, elles étaient répétées cinq fois, afin d'obtenir un certain nombre de termes trouvés chez tous les sujets. La technique de l'expérience de reproduction était la même que pour les séries de mots, à cette seule différence près que nous n'avons pas procédé à l'exclusion systématique de certains groupes. Notons enfin que nous n'avons examiné ici que la reproduction immédiate.

Toutes ces expériences ont été réalisées pendant le semestre d'hiver et une partie du semestre d'été 1911-1912.

La série principale d'expériences a été faite sur cinq sujets : MM. le professeur Michotte ; Papens, préparateur au laboratoire de Psychologie ; Jerin, Dr Phil. ; Jankowski, Dr Phil. ; et Van Dyck, étudiant en philosophie. Les deux premiers sujets étaient exercés complètement dès avant d'aborder ces recherches-ci ; quant aux trois autres, ils ont été soumis d'abord à des expériences de réactions simples et de réactions

d'associations (de reproduction de mots) ; ensuite à un certain nombre d'expériences sur la mémoire logique avec le matériel de M et R, de façon à leur donner une préparation immédiate à nos recherches.

Les séries d'expériences accessoires n'ont pu être réalisées que sur quatre sujets, le sujet V D ayant été empêché de s'y soumettre, pour des raisons indépendantes de sa volonté.

CHAPITRE I.

Analyse générale des réactions.

§ 1. — Réactions correctes, fausses et nulles.

Le tableau I, que l'on trouvera ci-dessous, donne une première orientation tout à fait générale sur les résultats de nos recherches ; il contient les indications suivantes, pour chaque sujet et pour chaque intervalle I, D et H, : 1° le pourcentage des réactions correctes (C), 2° le pourcentage des mots de réaction corrects qui sont revenus à la conscience des sujets entre le moment de l'imprégnation et celui de la reproduction, éventuellement au moment même de la reproduction (Persévération = P), 3° le pourcentage des cas dans lesquels le terme correct a été retrouvé par les sujets *après* la réaction (A). Il arrive

Tableau I.

SUJETS	I.				D.				H.			
	C.	P.	A.	S.	C.	P.	A.	S.	C.	P.	A.	S.
Ja. . . .	80	0	6,7	86,7	48,3	0	1,7	50	20,8	0	2,5	23,3
Jer . . .	81,7	0	9,2	90,9	55	0	4,1	59,1	35,8	0,8	1,7	37,5
M. . . .	83,3	7,5	5	88,3	56,6	2,5	5	61,6	17,5	1,7	2,5	20
Pa . . .	83,3	2,5	0	83.3	58,3	0,8	0	58,3	25	0	0	25
V D . . .	89,2	0,8	1,7	90,9	47,5	0,8	3,3	50,8	24,1	0,8	0,8	24,9
Moyenne .	83,5	2,1	4,5	88	53,1	0,8	2,8	55,9	24,6	0,5	1,5	26,1

en effet, comme on le sait, que le terme correct se présente immédiatement après que la tension de la recherche s'est évanouie. Ce fait se rencontre même assez souvent chez certains sujets; or, il est évident que ces termes, tout en n'étant pas trouvés au moment de la réaction même, n'en sont pas moins reproduits sous l'influence de l'inducteur, et qu'on doit en tenir compte dans l'appréciation de la mémoire des sujets. C'est pourquoi nous avons joint à ces nombres, 4° la somme des chiffres de la première et de la troisième colonne (ceux de la seconde colonne sont compris dans ceux de la première). Cette somme (S) représente donc la capacité mnémonique totale des sujets. Bien entendu, nous nous en tiendrons, pour les calculs ultérieurs, aux chiffres de la première colonne.

Tous les chiffres donnés dans le tableau I représentent des pourcentages établis sur la base de 100 présentations d'inducteurs.

Les moyennes générales des sommes des termes trouvés sont respectivement de 88 °/o, 55,9 °/o et 26,1 °/o, pour les trois intervalles I, D et H. Après un jour, il y a perte d'un tiers environ de ce qui était retenu le jour de la mémorisation, après une semaine, il y a perte d'un second tiers.

Pour ce qui concerne spécialement les valeurs relatives à la reproduction immédiate, elles sont du même ordre de grandeur que celles qui ont été trouvées par M et R. Sous ce rapport, il est même remarquable de constater que le sujet M, le seul qui ait pris part aux deux séries d'expériences, a eu exactement le même nombre de termes trouvés dans les deux cas, ici 88,3 et là 88. Il est à noter également que les différences de sujet à sujet sont extrêmement minimes, la variation moyenne est de 2,4 pour la reproduction immédiate ; elle est un peu plus forte, tout en restant relativement minime, après un jour et après une semaine, respectivement 4,4 et 4,5. Cependant, quand l'intervalle augmente, les différences individuelles s'accentuent assez notablement, comme le fait voir la valeur de la différence maxima entre les résultats des sujets. Pour la reproduction immédiate, la différence maxima est de 7,6; après un jour, elle est de 11,6; après une semaine, elle atteint 17,5.

Nous avons examiné aussi les fréquences des réactions fausses et des réactions nulles (tableau II), mais les pourcentages sont établis sur une base différente de la précédente : sur la base de 100 réactions non réussies ; cela, afin de mettre en évidence la nature des réactions non réussies correspondant aux intervalles étudiés. La question à laquelle

Tableau II.

SUJETS	I.		D.		H.	
	N.	F.	N.	F.	N.	F.
Ja. . . .	54,2	45,8	30,6	69,4	28,4	71,6
Jer . . .	68,2	31,8	48,1	51,9	18,2	81,8
M. . . .	55	45	42,3	57,7	38,4	61,6
Pa . . .	65	35	48	52	39	61
V D . . .	38,4	61,6	38,1	61,9	40,6	59,4
Moyenne.	56.2	43.8	41.4	58.6	32.9	67.1

répondent les données numériques est donc celle de savoir dans quelle proportion interviennent les réactions nulles et les réactions fausses dans la somme des réactions non réussies. Sous ce rapport, les résultats sont très nets : le nombre des réactions fausses augmente relativement au nombre des réactions nulles lorsque l'intervalle temporel devient plus considérable. Au début (I), les réactions nulles l'emportent sur les réactions fausses, à une seule exception près ; après 24 heures (D), les réactions fausses sont déjà plus nombreuses que les nulles; après une semaine, enfin, elles les dépassent dans une large mesure. Ceci se comprend d'ailleurs assez aisément si l'on tient compte de ce fait, que nous établirons dans la suite, que la recherche de l'induit se fait de façon différente suivant l'intervalle. Pour les intervalles longs, la recherche se fait en utilisant tous les moyens qui peuvent mettre le sujet sur la trace de l'induit; et notamment, les voies associatives amorcées par

l'inducteur s'ouvrent largement, aussi l'inducteur évoque-t-il une foule de mots associés, qui ne se présentent guère dans la reproduction immédiate. D'autre part, la valeur de la récognition étant beaucoup inférieure pour les intervalles longs, la non-récognition d'un terme devient un motif insuffisant pour le rejet de ce terme ; il en résulte que le sujet sera amené à réagir beaucoup plus fréquemment avec un terme faux pour les intervalles D et H que pour l'intervalle I.

Les valeurs temporelles correspondant aux classes de réactions étudiées jusqu'à présent, se trouvent consignées dans le tableau III.

Tableau III.

SUJETS		Réactions correctes				Réactions fausses				Réactions nulles			
		N.	V.C.	M.	V.M	N.	V.C.	M.	V.M.	N.	V.C.	M.	V.M.
I.	Ja	96	1807	2123	784	11	3001	3152	1319	13	3675	3535	1532
	Jer. . . .	98	1796	2214	881	7	3295	3693	1692	15	4073	4229	1797
	M	100	1183	1533	741	9	1319	2147	1294	11	5055	6079	2294
	Pa	100	1687	2083	1012	7	4146	4102	915	13	4659	4872	1360
	VD . . .	107	1132	1503	728	8	5803	6198	1536	5	4212	5612	2764
D.	Ja	58	2185	2572	901	43	3333	3473	847	19	4389	4489	803
	Jer. . . .	66	3312	3224	1153	28	4799	4814	1511	26	2914	3821	1618
	M	68	1678	2352	1263	30	2862	3369	1600	22	5005	4892	1891
	Pa	70	2955	3689	1757	26	5184	5286	1203	24	5768	5776	894
	VD . . .	57	1947	2652	1452	39	5362	5238	1598	24	5514	5231	1306
H.	Ja	25	3118	3124	834	68	3913	3755	715	27	4318	4252	854
	Jer. . . .	43	3293	4020	1690	63	4954	4805	1862	14	3375	3492	633
	M	21	1594	1586	463	61	1923	2311	622	38	2613	3096	1245
	Pa	30	3572	3882	1383	55	5068	4943	1335	35	5610	5623	1099
	VD . . .	29	3514	4181	1682	54	5105	4930	1412	37	5250	5315	1370

On y trouvera, pour chaque espèce de réactions : 1° le nombre de cas envisagés, 2° la valeur centrale, 3° la moyenne arithmétique, et enfin 4° la variation moyenne. Le nombre des cas que nous avions à

notre disposition étant, d'une manière générale, relativement restreint, et les écarts temporels d'une réaction à l'autre étant assez considérables, nous nous baserons surtout, dans la suite, sur les valeurs centrales ; les moyennes arithmétiques concordent du reste, dans la majorité des cas, avec elles.

Les rapports temporels des réactions justes, fausses et nulles, sont assez constants chez les différents sujets : les réactions fausses et nulles sont plus longues que les réactions justes, à une seule exception près, (reproductions nulles de Jer après 24 heures) ; et les réactions nulles sont plus longues que les réactions fausses, à trois exceptions près, dont deux proviennent des expériences de Jer pour les intervalles D et H (1).

Il est important de noter que la durée des réactions nulles est déterminée avant tout par l'équilibre qui s'établit entre la tâche, que le sujet s'est donnée, de chercher le terme induit, et la tâche, commune à toutes les expériences de réactions, de réagir plus ou moins rapidement. Pour autant qu'aucun facteur étranger pouvant motiver une réaction plus rapide n'intervient, l'attente se prolonge plus longtemps que dans les cas où elle est couronnée de succès. Certains facteurs cependant peuvent raccourcir cette durée, telle, par exemple, la certitude de l'inutilité de la recherche, la certitude de ne pouvoir retrouver le terme induit. Cette certitude étant donnée, le sujet renonce à la tâche qui lui est imposée, et l'équilibre est rompu à l'avantage de la tâche de réagir rapidement. C'est là un élément important dont il faut tenir compte dans certains cas (2).

L'influence de l'intervalle temporel aussi, est relativement uniforme chez les différents sujets, pour ce qui regarde les réactions justes : leur durée augmente avec l'intervalle, trahissant ainsi l'affaiblissement des facteurs qui amènent la reproduction. Un seul sujet fait exception à cette loi, c'est M, dont les réactions justes ont une durée moins grande

(1) Comme on le voit, toutes les propriétés générales des réactions concordent parfaitement avec les connaissances que nous possédons sur la reproduction du matériel dépourvu de sens, telles que nous les ont données, notamment, les recherches de Müller et de ses élèves.

(2) Cfr. p. 549.

pour l'intervalle H que pour l'intervalle D. Ce fait doit être rapproché d'une autre particularité de ce sujet, l'accroissement du nombre des reproductions directes pour l'intervalle H, comparativement à D. Il ne faudrait point se figurer cependant que le raccourcissement provienne exclusivement de l'augmentation du nombre des reproductions directes, car *toutes* les valeurs de réactions se trouvent raccourcies (1). De fait, la diminution de durée, et la fréquence plus grande des réactions directes, sont deux manifestations différentes d'une même propriété de la mémoire de M, ainsi que nous le verrons dans la suite.

Les effets de l'intervalle temporel sur la durée des réactions fausses et nulles sont beaucoup moins uniformes; les réactions fausses diminuent régulièrement de durée chez VD, lorsque l'intervalle augmente ; chez Ja et Jer, elles s'allongent ; chez M et Pa, enfin, elles s'allongent pour l'intervalle D et puis se raccourcissent pour l'intervalle H. Les réactions nulles montrent, chez trois sujets, une tendance assez générale à s'allonger pour l'intervalle D ; chez les deux autres, elles se raccourcissent ; par contre, elles deviennent manifestement plus courtes chez tous les sujets pour l'intervalle H (exception faite seulement pour la valeur centrale des réactions de Jer et pour la moyenne arithmétique des réactions de VD) ; chez le sujet M, elles deviennent même de moitié plus courtes !

Pour interpréter ces rapports de durée, il faut se rappeler avant tout que les expériences de réactions constituent des actions volontaires, et que leur durée dépend de leur motivation. Lorsque l'on a affaire à des réactions justes, la présence du terme exact, sa récognition, constituent des motifs de réaction bien déterminés, puisque c'est précisément à la présence de l'induit que le mouvement de réaction est coordonné. Aussi, la durée de la réaction se trouve-t-elle étroitement liée à sa structure, à la complication des processus qui mènent à la découverte de l'induit. Par contre, dans les cas de réactions fausses ou nulles, la motivation est nécessairement tout autre, elle manque de

(1) Cfr. p. 553.

netteté (exception faite pour les cas relativement rares de fausse récognition d'un terme faux). Les motifs de réactions nulles pourront être la non-récognition d'un terme qui se présente, à condition que cette non-récognition s'accompagne de certitude, la pensée que l'inducteur n'évoquera aucun terme, qu'il est donc inutile de prolonger la recherche, etc. Les motifs des réactions fausses pourront être la pensée que la non-récognition n'est pas une preuve de l'inexactitude du terme, la pensée que l'on ne pourra trouver mieux, etc. Ces divers motifs se compliquent par la présence du motif du temps : il faut en finir, etc. Ici donc, la durée de la réaction dépendra avant tout de la façon dont se comporteront les motifs chez les différents sujets. Or, ces motifs eux-mêmes se développent différemment et ont des effets différents, suivant le tempérament propre des individus, suivant leurs propensions individuelles, la force de la détermination, etc. et l'on comprend qu'il y ait place sous ce rapport pour des divergences très accusées. Bref, la question de la durée des réactions fausses et nulles est, à notre avis, une question qui regarde surtout la psychologie de la volonté et des valeurs.

Un exemple illustrera nettement ces considérations, c'est celui du sujet M ; ce sujet a une confiance très limitée dans la valeur de sa mémoire pour des intervalles longs (H), aussi accepte-t-il dans ce cas presque immédiatement tout terme qui se présente, malgré la non-récognition ; d'autre part, lorsque aucun terme n'apparaît, il réagit sans se donner la peine d'en rechercher un, c'est, du moins, ce qui résulte de ses introspections. Elles se trouvent confirmées en tous points par l'examen des durées ; il y a fort peu de différence de durée entre les réactions justes et les réactions fausses, et, d'autre part, la durée des réactions nulles est exceptionnellement courte. Le fait du raccourcissement général des réactions nulles pour l'intervalle H, semble montrer d'ailleurs que le motif d'inutilité de la recherche se fait sentir dans une certaine mesure chez tous les sujets pour cet intervalle.

§ 2. — Les différents degrés de complication des réactions.

1° *Reproductions directes et indirectes.*

La classification en reproductions directes et indirectes a été établie d'après les principes adoptés par M et R (1). Le tableau IV indique les fréquences de ces deux espèces de réactions, sur la base de 100 réactions réussies. On y voit que les reproductions directes ont été relativement peu fréquentes ; en moyenne 1/5ème environ de toutes les réactions réussies pour l'intervalle I. Le chiffre obtenu, 19,7 °/o, concorde absolument avec les résultats de M et R, dont la moyenne est de 19,4 °/o (2), bien que, dans un cas comme dans l'autre, il y ait des divergences individuelles considérables. Dans nos expériences, le nombre des reproductions directes a varié de 2 °/o (minimum) chez Jer, à 33 °/o (maximum) chez Pa.

Après l'intervalle D, le nombre des reproductions directes diminue sensiblement chez tous les sujets. Après une semaine, par contre, des divergences notables se font jour; un sujet, Pa, continue à perdre dans une assez forte proportion, mais moins que pour l'intervalle D ; un autre, V D, reste stationnaire, et deux autres enfin, M et Ja, gagnent au point d'atteindre ou de dépasser les résultats obtenus pour la reproduction immédiate ; quant à Jer, il ne peut guère entrer en ligne de compte ici.

D'une manière générale donc, on peut dire qu'il y a une tendance, dans le taux relatif des reproductions directes, à descendre après l'intervalle D, et à remonter plutôt après l'intervalle H. Ce dernier fait est très remarquable ; pour lui donner sa portée exacte, il faut considérer que le nombre absolu des réactions correctes est beaucoup moindre pour l'intervalle H que pour l'intervalle D, et l'on arrive alors à conclure que, seules, les liaisons les plus fortes se maintiennent pendant toute une semaine, de façon à pouvoir assurer la reproduction. Le jour de

(1) M et R, p. 12. Voir aussi p. 558 seq.
(2) Ceci est la moyenne des valeurs mentionnées dans le tableau IV de M et R, p. 55.

Tableau IV.

SUJETS	I.		D.		H.	
	Dir.	Ind.	Dir.	Ind.	Dir.	Ind.
Ja. . . .	13,5	86,5	12	88	16	84
Jer . . .	2	98	1,5	98,5	2,3	97,7
M. . . .	29	71	11,8	88,2	28,5	71,5
Pa . . .	33	67	17,1	82,9	10	90
V D . . .	23,3	76,7	14	86	13,8	86,2
Moyennes.	19,7	80,3	11,4	88,6	13,6	86,4

l'imprégnation, les sujets atteignent un taux considérable de réactions correctes, et parmi celles-ci un certain nombre se font par voie directe. Après un jour, il y a perte assez sensible dans la force associative ; cette perte se manifeste en ce que le taux de la reproduction diminue, et, de plus, en ce que beaucoup d'associations ne sont plus assez puissantes pour amener une reproduction directe, et ne font apparaître l'induit que grâce au jeu des intermédiaires. Après une semaine, enfin, la fréquence des réactions correctes est encore notablement moindre, mais les intermédiaires interviennent plus rarement que dans le cas précédent ; les associations faibles sont donc beaucoup moins agissantes ; seules, les associations fortes sont restées effectives, et elles amènent des reproductions directes dans une proportion plus considérable que pour l'intervalle D ou même I. On est frappé de constater qu'il existe une corrélation nette dans nos résultats, entre la fréquence relative des reproductions directes après l'intervalle H, et le nombre des reproductions correctes après cet intervalle ; les deux sujets qui gagnent au point de vue de la fréquence des reproductions directes, sont ceux qui ont le plus petit nombre de réactions correctes, M et Ja ; même, M qui est encore plus faible que Ja, gagne davantage. D'autre part, Pa qui a le taux de réactions correctes le plus élevé, perd considérablement, et V D qui se place entre Pa et les autres, au

point de vue des réactions correctes, ne perd ni ne gagne au point de vue des reproductions directes. Il semble donc, d'après ceci, que plus la mémoire d'un sujet est mauvaise, plus forte est la tendance à reproduire par voie directe après un intervalle long. Quelque paradoxale que paraisse semblable corrélation à première vue, elle s'explique cependant sans difficultés d'après ce que nous avons dit, car elle témoigne simplement de ce fait que, plus défectueuse est la mémoire d'un sujet et plus rapidement ses associations faibles deviennent incapables d'amener la reproduction, tandis que les associations fortes se maintiennent à un niveau relativement plus élevé. Ceci n'est, du reste, qu'une confirmation de la loi bien connue de la conservation des associations de forces différentes. Il est à noter d'ailleurs que, dans la plupart des cas de reproduction, pour l'intervalle H, chez le sujet M, les deux termes de la réaction étaient apparentés d'une façon spécialement étroite, de façon que d'anciennes associations ont sans doute puissamment coopéré à la reproduction.

Nous venons de constater que les réactions H tendaient à se rapprocher davantage des réactions I que des réactions D, pour ce qui concernait la fréquence des reproductions directes. La ressemblance entre les réactions H et I se manifeste dans la plupart des particularités que nous passerons successivement en revue, et ceci donne une valeur particulière aux résultats précédents, que l'on pourrait être tenté d'attribuer à l'intervention de facteurs plus ou moins fortuits. Ils ne représentent, en réalité, qu'un aspect d'une loi qui se vérifie constamment pour les principales propriétés des réactions correctes.

L'étude des durées des réactions directes et indirectes n'offre rien de bien saillant ; les données obtenues sous ce rapport se trouvent synthétisées dans le tableau V. Les durées des reproductions directes sont notablement plus courtes que celles des indirectes, sauf une exception (Ja, I) qui est due vraisemblablement à l'action de causes accidentelles, comme en témoigne la valeur anormale, pour ce sujet, de la variation moyenne.

L'influence de l'intervalle temporel est très nette aussi pour les

Tableau V.

SUJETS		Dir.				Ind.			
		N.	V. C.	M.	V. M.	N.	V. C.	M.	V. M.
I.	Ja	13	2175	2555	1015	83	1785	2054	740
	Jer. . . .	2				96	1797	2232	904
	M	29	874	913	173	71	1408	1774	745
	Pa	33	1136	1281	337	67	1898	2411	1127
	V. D . . .	25	1019	1427	825	82	1159	1513	689
D.	Ja	7	1991	1763	297	51	2239	2595	919
	Jer. . . .	1				65	3344	3233	1137
	M	8	1288	1424	408	60	1718	2478	1360
	Pa	12	1788	2204	770	58	3165	3820	1717
	V. D . . .	8	1181	1152	257	49	2522	2872	1473
H.	Ja	4				21	3241	3226	893
	Jer. . . .	1				42	3425	4092	1682
	M	6	1115	1237	402	15	1709	1792	398
	Pa	3				27	3572	3882	1384
	V. D . . .	4				25	3721	4176	1754

deux espèces de réactions : leur durée devient de plus en plus considérable quand l'intervalle augmente, à deux exceptions près. L'une est due à la valeur anormale des reproductions directes de Ja pour I, nous venons d'en parler. L'autre se rencontre chez M, et consiste en ce que ses réactions H sont plus courtes que les réactions D ; ceci correspond à l'augmentation de fréquence de ses reproductions directes, ainsi que nous l'avons signalé précédemment.

2° *Les divers degrés de complication des reproductions indirectes.*

Nous avons réservé l'étude détaillée des intermédiaires pour le chapitre II de notre travail, et nous nous occuperons là aussi de déterminer ce que nous avons considéré comme intermédiaires et pourquoi nous l'avons fait. Ici, nous envisagerons uniquement le point de vue

formel du nombre des intermédiaires qui sont intervenus dans les réactions. Nous avons dû nous borner à ce point de vue assez extérieur dans l'étude de la complication des réactions, parce qu'il nous a été impossible d'établir une classification plus complète, de distinguer, par exemple, des réactions contenant telles ou telles combinaisons d'intermédiaires, comme l'avaient fait M et R. En effet, l'utilisation de plusieurs intervalles temporels introduit une telle différenciation dans la structure des réactions, qu'il devient impossible de classer les réactions I, D et H en groupes homogènes de quelque importance, et de poursuivre l'étude de ces groupes pour les divers intervalles et pour les différents sujets.

On trouvera indiqués dans le tableau VI, pour chaque sujet et pour chaque intervalle, le nombre de réactions dans lesquelles il ne s'est présenté qu'un seul intermédiaire, dans lesquelles il s'en est présenté deux et, enfin, le nombre des réactions encore plus complexes. Nous avons choisi, comme base de la statistique, 100 cas de reproductions correctes. La base est donc la même que celle sur laquelle nous avons établi le pourcentage des reproductions directes et des reproductions indirectes ; la nouvelle statistique complète simplement celle-là. Nous avons choisi cette base plutôt que celle de 100 reproductions indirectes, afin de donner une idée de la fréquence réelle de ces phénomènes.

Les résultats obtenus sont extrêmement nets.

1° Pour la reproduction immédiate, le plus grand nombre des reproductions indirectes se font après un seul intermédiaire ; puis viennent les reproductions à deux intermédiaires et, enfin, celles qui sont de structure plus compliquée. Le même rapport se retrouve chez tous les sujets, bien que telle ou telle forme de réaction se rencontre plus fréquemment chez un sujet que chez un autre. Les pourcentages sont établis sur la même base que ceux qui sont donnés par M et R (1) et, chose frappante, malgré les différences qualitatives énormes qui séparent les résultats de ces auteurs des nôtres, la fréquence relative

(1) M et R, tableau IV, p. 55.

Tableau VI.

SUJETS	I.			D.			H.		
	1	2	x	1	2	x	1	2	x
Ja. . . .	50	29,2	7,3	34,5	31	22,4	64	16	4
Jer . . .	44,8	33,7	19,4	37,9	36,3	24,2	30,2	34,9	32,6
M. . . .	40	21	10	27,9	36,8	23,5	23,8	23,8	23,8
Pa . . .	36	21	10	22,8	32.8	27,1	43,3	30	16,7
V. D. . .	35,5	26,2	15	21	19,3	45,7	31	34,5	20,7
Moyennes.	41,2	26,2	12,3	28,8	31,2	28,5	38,4	27,8	19,5

des différentes espèces de réactions est presque identique dans les deux cas, en moyenne. En effet, si nous calculons les moyennes pour l'ensemble des sujets de M et R, nous trouvons respectivement : un intermédiaire, 46,9 °/₀ ; deux intermédiaires, 23,1 °/₀ ; enfin, plusieurs intermédiaires, 9,5 °/₀ ; les chiffres correspondants sont pour nos sujets : 41,2 ; 26,2 ; 12,3.

2° Après 24 heures, on trouve un changement complet, qui se manifeste identiquement chez tous les sujets. Il y a forte diminution des reproductions à un intermédiaire, et augmentation considérable des reproductions à deux et surtout à plusieurs intermédiaires. Un seul sujet présente une exception apparente, c'est V D, chez lequel le nombre des reproductions à deux intermédiaires a baissé ; mais cette diminution est due à ce que, chez lui, ce sont les reproductions à plusieurs intermédiaires qui ont monté dans une proportion insolite.

En moyenne, après 24 heures, les reproductions indirectes les plus fréquentes se font par deux intermédiaires, et celles à plusieurs intermédiaires sont aussi fréquentes que celles à un intermédiaire. En réalité, l'avantage des reproductions à deux intermédiaires doit même être encore plus accentué, car la moyenne subit assez sensiblement la répercussion du cas de V D.

3° Après une semaine, les reproductions à un intermédiaire ont une tendance manifeste à remonter; en moyenne elles remontent fortement, et les résultats individuels confirment la moyenne chez trois sujets sur cinq. Les reproductions à deux intermédiaires deviennent beaucoup moins fréquentes chez tous les sujets sauf V D, mais l'exception est de nouveau apparente, car, chez lui, ce sont les réactions à plusieurs intermédiaires qui disparaissent pour faire place à la forme plus simple à deux intermédiaires. Enfin, les réactions complexes diminuent de fréquence chez trois sujets ; chez un quatrième elles restent stationnaires ; chez un seul elles augmentent ; en moyenne cependant, elles restent plus fréquentes que pour la reproduction immédiate. Il est d'ailleurs à remarquer que les résultats H représentent un nombre relativement restreint de cas, et que l'on ne peut pas s'attendre, pour cette raison même, à une uniformité aussi grande que pour les autres intervalles. Quoi qu'il en soit, il est indubitable que les résultats pour l'intervalle H se rapprochent de nouveau de ceux obtenus pour l'intervalle I.

Les durées correspondant aux réactions de complications diverses se trouvent indiquées dans le tableau VII. D'une manière générale, nos résultats confirment ceux de M et R, en ce sens que la durée de reproduction tend manifestement à augmenter parallèlement à la complication des réactions. Cette loi souffre cependant des exceptions; ainsi, chez les quatre sujets Ja, M, Pa, V D, il arrive que les réactions à intermédiaires multiples soient plus courtes que celles à deux intermédiaires (surtout pour l'intervalle H), et chez le sujet Jer, les exceptions sont si fréquentes qu'elles deviennent presque la règle (les valeurs centrales sont presque constamment plus courtes pour les réactions complexes que pour les réactions de structure plus simple). Ce fait doit manifestement être mis en rapport avec d'autres particularités de ce sujet, qui apparaîtront dans la suite de ce travail, aussi n'insisterons-nous pas sur ce point à présent. Quant à l'influence de l'intervalle temporel, elle a été définie précédemment à propos de la durée des réactions indirectes en général, et on la retrouve d'une manière constante ici (pour les valeurs centrales il n'y a que deux exceptions en

Tableau VII.

SUJETS		1 interm.				2 interm.				x interm.			
		N.	V.C.	M.	V.M	N.	V.C.	M.	V.M.	N.	V.C.	M.	V.M.
I.	Ja	48	1692	1862	538	28	2021	2411	1414	7	1978	2157	669
	Jer. . . .	44	1984	2147	658	33	1713	2357	1178	19	1796	2208	969
	M	40	1229	1589	668	21	1465	1749	626	10	1960	2520	1006
	Pa	36	1691	1909	713	21	2210	2975	1473	10	2222	2985	1244
	V. D . . .	38	1047	1085	210	28	1165	1530	687	16	1492	2126	1800
D.	Ja	20	2187	2370	866	18	2076	2421	816	13	3323	3150	920
	Jer. . . .	25	3158	3237	1063	24	3112	3512	1231	16	3913	4112	1301
	M	19	1392	1438	280	25	1700	1894	651	16	4147	4560	2038
	Pa	16	2658	3131	1483	23	4084	4026	1838	19	3413	4154	2276
	V. D . . .	12	1220	2212	1488	11	1611	2427	1354	26	2875	3374	1524
H.	Ja	16	3118	3083	796	4				1			
	Jer. . . .	13	3675	4194	1605	15	3639	4297	1892	14	2866	3708	1452
	M	5	1299	1311	248	5	2129	2166	406	5	1873	1899	209
	Pa	13	3583	3252	1057	9	4628	4475	1559	5	3626	4324	1654
	V. D . . .	9	3513	3736	1635	10	4350	4920	2234	6	3592	3523	761

tout ; elles se rapportent aux réactions à intermédiaires multiples, qui sont d'ailleurs en très petit nombre).

En résumé, la complexité des réactions est beaucoup plus grande après 24 heures qu'à la reproduction immédiate, et elle diminue notablement après une semaine, tout en restant encore plus élevée que pour l'intervalle I. D'autre part, la durée augmente avec la complexité, et, à complexité égale, elle augmente avec l'intervalle temporel.

CHAPITRE II.

Étude spéciale des intermédiaires.

Nous avons considéré comme intermédiaires, tous les phénomènes intercalés temporellement entre la perception de l'induit et l'adoption

du mot de réaction, et n'appartenant pas à la réaction comme telle. Nous l'avons fait sans préjuger en rien, d'ailleurs, du rôle que ces phénomènes remplissent effectivement ; c'est la formule de M et R (1). Tous les phénomènes intercalaires ont été classés soigneusement d'après leur nature, et nous avons constaté, comme M et R, que certains d'entre eux, les états affectifs, les représentations kinesthésiques, par exemple, n'apparaissaient qu'à l'état sporadique, tandis que d'autres étaient très largement représentés, telles les « pensées » et les images visuelles. Ce sont ces deux dernières classes que nous avons prises surtout en considération, les autres n'offrant qu'un intérêt minime au point de vue d'une étude quantitative. Mais, en outre, nous avons été amenés à ranger dans une troisième classe, des phénomènes intercalaires qui ont pris, dans nos expériences, une assez large place ; ce sont les mots de réaction inexacts qui sont reconnus faux et abandonnés par le sujet, la réaction se faisant sur le terme exact apparu ultérieurement. Nous avons rencontré le cas dans un nombre assez considérable de réactions justes, si considérable même qu'il est devenu impossible de négliger l'étude de ces mots (dans la suite, nous les appellerons par abréviation « faux mots »). Mais ici se pose une question importante : faut-il considérer les faux mots comme intermédiaires ? Ils répondent, évidemment, à la définition des intermédiaires que nous avons adoptée, ce sont des phénomènes intercalaires ; mais, alors que ceux des autres classes, les images et les « pensées », exercent manifestement, dans la grande majorité des cas, une influence sur la reproduction de l'induit, il semble qu'il n'en soit pas du tout de même ici. Il paraît certain, en effet, d'après nos expériences d'analyse de la mémorisation, que ces mots ne se présentent pas au moment de l'imprégnation et que s'ils apparaissent au moment de la reproduction, c'est sous l'influence d'associations anciennes qui les unissent à l'inducteur ou à des intermédiaires présents. Dès lors, ils ne peuvent remplir le même office que les intermédiaires qui se sont associés au moment de l'imprégnation aux deux termes de la réaction. On ne pourrait pas

(1) M et R, p. 12.

affirmer, néanmoins, qu'ils ne jouent aucun rôle au point de vue de la reproduction ; ils peuvent être fort efficaces dans certains cas ; lorsque, par exemple, le faux mot se trouve être en relation avec l'induit, et que le sujet est conscient de cette relation. Dans ce cas, le faux mot, tout en s'étant présenté sous l'influence d'associations anciennes, étrangères à l'expérience comme telle, peut servir d'inducteur par rapport à l'induit et peut même donner lieu à une « reproduction définie ». On rencontre, de-ci de-là, dans les procès-verbaux d'expériences, des cas de cette nature, avec conscience de synonymie, de corrélation, etc., dans lesquels le faux mot a été en réalité l'agent principal d'évocation du terme juste. Mais il n'en reste pas moins vrai que ce sont là des cas exceptionnels.

L'influence éventuelle que peuvent exercer les faux mots sur l'évocation de l'induit est particulièrement intéressante, parce que des cas semblables se retrouvent pour d'autres intermédiaires, pour certaines images visuelles, par exemple, ou pour des « pensées ». La majorité des intermédiaires trouvent leur origine immédiate et la raison de leur efficacité dans les processus de la mémorisation, mais, cependant, toutes sortes de phénomènes qui ne se sont pas présentés à l'imprégnation peuvent apparaître au moment de la reproduction, sous l'influence combinée de l'inducteur seul ou d'autres intermédiaires et de la tâche de reproduction, et coopérer éventuellement à la reproduction de l'induit. Cela ressort nettement de nos expériences. Il y a donc lieu de distinguer, sous ce rapport, plusieurs classes d'intermédiaires efficaces : ceux qui proviennent de l'imprégnation, intermédiaires A, et ceux qui sont étrangers à l'imprégnation, intermédiaires B ; on pourrait y adjoindre une troisième classe, les intermédiaires C, phénomènes accessoires, sans aucune utilité au point de vue de l'évocation de l'induit (la plupart des faux mots, certaines pensées, certaines images, etc.). Mais cette distinction ne peut être que le fruit de l'analyse détaillée des réactions, et de l'étude des lois auxquelles leur constitution est soumise, elle ne peut être introduite *a priori* dans la classification des phénomènes intercalaires. C'est pourquoi nous nous en tiendrons, au cours de l'étude présente, au principe : intermé-

diaire = phénomène intercalaire. Si l'on voulait agir autrement, d'ailleurs, on ne pourrait se baser (avant d'avoir étudié les résultats objectifs, et même souvent après avoir fait cette étude) que sur l'appréciation subjective de ce qui est, ou n'est pas intermédiaire effectif, et l'on tomberait fatalement dans l'arbitraire. Nous avons donc considéré et compté tous les faux mots comme intermédiaires; par exemple, dans le calcul des reproductions directes, de la complication des réactions, etc. Cela n'a, du reste, qu'une minime importance au point de vue pratique, car on trouvera dans nos statistiques toutes les indications numériques nécessaires pour se rendre un compte exact de l'intervention de ces phénomènes.

§ 1er. — Analyse et fréquences des divers intermédiaires.

Nous avons rassemblé en deux tableaux (VIII et IX), tous les renseignements d'ordre général concernant la fréquence d'intervention des intermédiaires, réservant pour les paragraphes consacrés à chacun d'eux, certaines indications de nature plus spéciale. Les deux tableaux VIII et IX se rapportent aux mêmes phénomènes, mais ils sont établis sur des bases différentes. Le premier est établi sur la base de 100 réactions correctes, le second sur la base de 100 reproductions indirectes. Les chiffres du premier donnent donc une idée de l'importance qui revient, en fait, aux phénomènes envisagés, tandis que le second répond à la question de savoir quels sont les intermédiaires employés et quelle est leur fréquence, dans les cas où la reproduction se fait par intermédiaires. Ce sont les données du second tableau qui nous occuperont surtout dans la suite ; les valeurs du premier, en effet, sont influencées par le nombre des reproductions directes, qui varie d'après les intervalles temporels et les sujets, de façon qu'elles ne sont pas directement comparables entre elles. C'est, du reste, le point de vue d'après lequel est établie la seconde statistique qui est le plus intéressant.

Nous avons réuni dans ces tableaux les données qui se rapportent aux intermédiaires principaux : les faux mots, les images visuelles,

les « pensées ». Cette dernière catégorie elle-même a été subdivisée en deux sous-classes : les consciences de relations (R) et les faits de pensées « non relationnelles », que nous désignerons dans la suite par les mots « pensées simples » (P), afin de les distinguer des premières.

Tableau VIII.

SUJETS	F. M.			Im.			R.			P.		
	I.	D.	H.	I.	D.	H.	I.	D.	H.	I.	D.	H.
Ja. . . .	19,7	34,5	28	34,3	31	8	48,9	58,6	44	13,5	25,8	24
Jer. . . .	15,3	25,7	41,8	27,5	22,7	30,2	87,7	87,8	81,4	22,4	25,7	34,8
M. . . .	21	25	19	39	67,6	57,1	39	42,6	33,3	9	25	19
Pa. . . .	12	41,4	27	16	22.9	20	53	57,1	60	19	35,7	33,3
V. D. . .	17,7	52,6	48,3	18,7	15.8	20,7	36,4	43,8	24,1	42	56,1	48,2
Moyenne .	17,1	35,8	32,8	27,1	34	27,2	53	57,9	48,5	21,1	33,6	31,8

Tableau IX.

SUJETS	F. M.			Im.			R.			P.		
	I.	D.	H.	I.	D.	H.	I.	D	H.	I.	D.	H.
Ja. . . .	22,8	39,2	33.3	39,7	35,3	9,5	56,6	66,6	52,3	16,2	31,2	31,5
Jer. . . .	15,6	26,1	42,8	28,1	23	30,9	89,5	89,2	83,3	22,8	26,1	36,5
M. . . .	29,5	28,3	26,6	51,9	76,6	80	54,9	48,3	46,6	12,6	28,3	26,6
Pa. . . .	17,9	51,7	29,6	23,8	27,6	22,2	79,1	68,9	66,6	28,3	43,8	38,4
V. D. . .	23,1	63,2	56	24,3	18,3	24	47.5	51	28	58,4	71,1	66,6
Moyenne .	21,7	41,7	37,6	34,1	36,1	33,3	65,5	64,8	55,3	27,6	40,1	39,9

Enfin, les fréquences ont été établies de la façon suivante : nous avons compté, pour chaque catégorie d'intermédiaires, *le nombre des cas* dans lesquels un ou plusieurs intermédiaires de cette espèce s'étaient présentés, sans tenir compte du fait de la superposition de

plusieurs intermédiaires de la même catégorie ou de catégories différentes.

Art. 1er. — Les faux mots.

La fréquence moyenne des faux mots dans les reproductions indirectes est assez considérable, elle représente environ un cinquième des cas pour la reproduction immédiate ; lorsqu'on passe à l'intervalle D, leur fréquence augmente dans une proportion considérable, elle passe du simple au double, en moyenne, de 21,7 à 41.7. Pour l'intervalle H enfin, la moyenne tombe légèrement, mais elle reste encore beaucoup plus élevée que pour I.

Cette marche générale se vérifie très nettement chez trois sujets, Ja, Pa et V D. Chez les deux autres, on ne la retrouve que partiellement ; chez M il n'y a pas d'ascension en passant de I à D, chez Jer, c'est la diminution au passage de D à H qui fait défaut.

L'augmentation de fréquence des faux mots pour l'intervalle D est extrêmement caractéristique, à raison même de son importance, elle se comprend d'ailleurs aisément. Dans des expériences de réactions de l'espèce dont il s'agit ici, il s'établit, dès la perception de l'excitant, un état de recherche de l'induit ; cette recherche vise avant tout le mot de réaction, mais, subsidiairement, elle se rapporte également à d'autres phénomènes, qui peuvent mettre le sujet sur la trace du terme attendu. Lorsque les conditions de reproduction dues à l'imprégnation sont très puissantes, comme c'est le cas pour la reproduction immédiate, la recherche amène assez rapidement l'évocation de l'induit ou d'autres phénomènes qui se sont présentés à l'imprégnation, et qui servent d'intermédiaires actifs A. Dans ce cas, les conditions d'évocation de ces phénomènes sont trop agissantes, comparativement aux conditions d'évocation d'autres phénomènes associés à l'inducteur en vertu d'associations préexistantes, pour que celles-ci puissent devenir effectives; et, d'ailleurs elles doivent subir, de la part des premières, une inhibition reproductive. Après un jour d'intervalle, la situation est nettement différente, l'influence de l'imprégnation se trouve déjà atténuée dans une large mesure, les associations formées sont devenues plus faibles, la

reproduction plus lente ; il en résulte que la différence entre les conditions d'évocation des phénomènes de l'imprégnation et celles d'autres phénomènes commence à s'effacer ; de fait, la présence de phénomènes évoqués par la mise en jeu d'anciennes associations se fait sentir dans une proportion plus forte. De là l'augmentation très sensible dans la fréquence d'apparition des faux mots.

Chose assez singulière, la fréquence des faux mots diminue pour l'intervalle d'une semaine, alors que la durée de reproduction est encore plus grande que dans le cas D ; il semblerait que l'on dût rencontrer dans ces conditions le nombre maximal de faux mots. Leur disparition montre donc que le facteur *durée* de la réaction, n'est pas seul en jeu ici ; cette conclusion se trouve justifiée, d'ailleurs, par l'étude d'autres intermédiaires qui, pour le dire dès maintenant, diminuent aussi de fréquence. Il en résulte que les réactions H ont une structure beaucoup moins complexe que les réactions D (voir tableau VI, p. 555), tout en ayant une durée plus longue.

Pour ce qui est des intermédiaires provenant de l'imprégnation, la chose est assez aisée à comprendre ; mais ici, pour les faux mots, il s'agit simplement du jeu des associations anciennes, et l'on ne peut mettre en cause l'influence du temps. Leur diminution de fréquence est due très vraisemblablement à divers facteurs, et tout d'abord à ce fait que les réactions fausses augmentent dans une forte proportion pour l'intervalle H. A vrai dire, nous n'envisageons pour le moment que la fréquence des faux mots dans les réactions *réussies*, et l'on pourrait croire que la fréquence relative des réactions fausses n'intervient pas ici ; en réalité, cependant, il en va autrement. Les faux mots apparaissent en effet, le plus souvent dans des réactions plus ou moins défectueuses, lentes ; or, la plupart des cas dans lesquels la liaison établie à l'imprégnation a été insuffisante, donnent lieu, après l'intervalle d'une semaine, à des réactions fausses, alors que, pour des intervalles moins longs, ils amènent souvent une reproduction correcte qui se produit après plusieurs tentatives infructueuses, c'est-à-dire après l'apparition de faux mots. D'autre part, du reste, les liaisons qui sont encore effectives après l'intervalle H font preuve d'une énergie qui

rappelle celle des liaisons qui agissent dans la reproduction immédiate (1), et l'on doit, par conséquent, rencontrer relativement peu de faux mots. Notons, enfin, en troisième lieu, que la « recherche de l'induit » à laquelle est due l'apparition des faux mots, est notablement moins active pour l'intervalle H que pour les autres ; le motif d'*inutilité de la recherche* manifeste ses effets, et l'attitude du sujet devient beaucoup plus passive (2).

Toutes ces considérations peuvent s'appliquer, *mutatis mutandis*, à diverses autres classes d'intermédiaires dont le cours rappelle celui des faux mots ; nous ne reviendrons plus, dans la suite, sur les explications que nous venons de donner.

Art. 2. — Les images visuelles.

Les images visuelles ont fait leur apparition dans un tiers des cas de reproductions indirectes, en moyenne, quel qu'ait été l'intervalle temporel adopté ; c'est à peine si l'on voit une différence entre les résultats correspondant aux trois intervalles (voir tableau IX, p. 561). La fréquence des images varie donc à peu près dans la même proportion que les reproductions *indirectes*, lorsque l'intervalle augmente. D'autre part, il y a une légère augmentation dans le nombre des images, après l'intervalle D, relativement à la somme des reproductions *correctes* (tableau VIII).

Mais les moyennes ne disent pas grand' chose en cette matière, car les divergences individuelles sont trop considérables. La fréquence d'intervention des images varie du simple à plus du double, suivant les sujets, pour la reproduction immédiate ; et, en outre, les intervalles temporels ont des effets diamétralement opposés d'après les individus. Chez M, les images ont énormément augmenté de fréquence en passant de I à D (tableau IX) ; au passage de D à H, l'augmentation s'est fait encore sentir, mais faiblement. Chez Ja, par contre, il y a eu diminution constante dans le nombre des images. Chez les autres sujets,

(1) Cfr. p. 551.
(2) Cfr. p. 549.

enfin, le taux des images est resté à peu près constant, accusant un léger fléchissement pour D, chez Jer et V D, une légère augmentation pour cet intervalle chez Pa.

Au point de vue de la fréquence générale des images visuelles, M l'emporte de loin sur tous les autres, il apparaît donc sous ce rapport comme un visuel de type nettement accusé, et il est d'autant plus remarquable de constater que le cours de ses images diffère profondément de ce qu'on observe chez les autres sujets.

Les images de ce sujet n'offrent rien de saillant, elles représentent d'ordinaire, d'une façon relativement complète, des objets concrets ; elles sont bien détaillées, et, le plus souvent, colorées ; on n'y trouve que très rarement des traces de symbolisme abstrait. Les images des sujets Jer, Pa et V D, ne présentent non plus aucune particularité digne de remarque; celles de Ja, par contre, sont assez différentes. Ce sujet mentionne très souvent, dans la description de ses images, des « directions », de simples lignes, unissant des objets *qui ne sont pas donnés dans les images*. Ses descriptions spontanées semblent même assez équivoques, et l'on se demande s'il s'agit en réalité d'images visuelles. Nous avons interrogé Ja à maintes reprises à ce propos, afin de voir s'il ne s'agissait pas de représentations kinesthésiques, ou même de faits de pensée ; il a toujours répondu catégoriquement que c'étaient bien des images visuelles, des choses vues, dont la nature ne pouvait être mise en doute. Voici des exemples tirés de divers procès-verbaux d'expériences (1) :

I. Harem-Polygamie. « J'ai reconnu tout de suite, et j'ai pensé immédiatement à la Turquie, mais c'était seulement une direction vers Constantinople. (L'expérimentateur demande de quelle nature était cette direction). C'était seulement une ligne qui partait de la Belgique, et allait vers Constantinople ; mais, en réalité, elle n'y aboutissait pas. En même temps, la carte géographique de l'Europe était présente ; la Belgique était nette, la ligne se propageait à gauche de moi ».

I. Automobile-Chauffeur. « Reconnaissance vive, et puis l'attention s'est dirigée vers une automobile. (L'expérimentateur demande ce qu'est cette direction de l'atten-

(1) Ces citations sont des traductions aussi fidèles que possible des procès-verbaux polonais, de là des expressions françaises très défectueuses.

tion). J'ai vu une ligne qui s'en allait vers une automobile, mais la ligne n'a pas atteint l'automobile, parce que cette dernière n'était présente que sous forme intentionnelle ; la ligne se propageait vers une chose, comme si cette chose était là (bien qu'elle n'y fût pas en réalité) ».

Dans l'exemple suivant, la ligne possède nettement la valeur d'un symbole de la relation.

I. Conférence-Discussion. « Reconnaissance vive. Puis, j'ai eu conscience de la relation, par une image de direction de lieu et de temps. Notamment, après m'être formé un concept de la conférence, j'ai su tout de suite qu'il s'agissait de telle chose qui la suivait temporellement. Je me suis représenté la conférence comme quelque chose d'étendu. La relation était exprimée par une direction qui partait vers un autre lieu. Ce lieu n'était présent que sous forme intentionnelle. Enfin, je savais que cette direction partait seulement *après* la conférence ».

Dans plusieurs cas, ces images à « directions » se développent petit à petit ; le sujet perçoit nettement une succession, et parfois un mouvement. En voici un exemple :

I. Année-Siècle. « J'ai reconnu, et cherché quelque chose qui fût plus grand qu'année, parce que je savais que l'autre mot avait exprimé une chose plus grande que la première, mais qui, en même temps, était composée de la première. Je suis allé, par la pensée, de la première chose jusqu'à cent, c'est-à-dire que j'ai parcouru tous les nombres jusqu'à cent. Ce dernier nombre a été reconnu, et Siècle est arrivé. (L'expérimentateur interroge le sujet sur la signification des mots : « j'ai parcouru par la pensée »). Le sujet a vu successivement tous les nombres, en commençant par l'unité, et jusqu'à cent. Il voyait le nombre sur lequel il dirigeait l'attention, comme une ligne ; les nombres étaient disposés les uns après les autres, comme s'ils formaient la diagonale d'un carré ».

I. Tendance-Direction. « Image d'un mouvement en droite ligne. C'était comme une roue nébuleuse grisâtre, qui se propageait en avant, vers moi ».

On trouve donc des images abstraites et des images concrètes chez ce sujet ; de plus, dans un certain nombre de cas, on rencontre des images qui, d'après les descriptions du sujet, ne sont ni l'un ni l'autre. Ce sont comme des ébauches d'images concrètes qui n'arrivent pas à se développer. Exemple :

I. Ballet-Opéra. « Reconnu. Image très vague dans laquelle il y avait plus de tendance à l'image qu'autre chose. C'était une direction de la pensée vers une

image qui représentait un théâtre quelconque. A l'interrogation posée par l'expérimentateur, le sujet a répondu que la direction de la pensée était comme une ligne qui s'allongeait vers une image ».

I. Cheminée-Fumée. « Ici, immédiatement, est arrivée l'image d'une cheminée, image tellement vague que ma pensée cherchait à s'appuyer sur un lien, un quelque chose, sur l'endroit où l'on faisait les imprégnations, puis j'ai senti que ma pensée faisait une ligne allant jusqu'au lieu d'imprégnation ». A l'imprégnation, le sujet avait eu une image semblable de la cheminée ; « elle était, dit-il, aussi très vague, de telle façon qu'elle était plutôt quelque chose qui *devait être* la cheminée, qui représentait la cheminée ».

Comme on le voit par ces exemples, il est difficile parfois de décider de la nature exacte des images de ce sujet (1). Sont-ce des images symboliques d'objets, fort abstraites, sont-ce des tendances vers des images concrètes qui ne se développent pas ? Cette dernière hypothèse paraît être la plus probable ; du moins, elle est rendue très vraisemblable par l'examen de l'effet du temps sur les images de Ja. Presque toutes ses images à « directions » appartiennent aux expériences faites avec reproduction immédiate ; dans ce cas, elles représentent 35,1 % de toutes les images signalées par le sujet. Après un intervalle de 24 heures, au contraire, on n'en trouve plus que dans 9,5 % des cas. Or, la fréquence relative des images de Ja (et même leur fréquence absolue) est à peu près la même pour les expériences D que pour les expériences I. Le caractère des images a donc changé ; les images abstraites se trouvent remplacées après un jour d'intervalle par des images concrètes. *A priori*, on est tenté d'admettre que les images qui apparaissent lors de la reproduction immédiate n'ont pu se conserver pendant 24 heures, et qu'elles ont été remplacées par *d'autres images*, après cet intervalle. Cette hypothèse n'a rien d'invraisemblable, nous rencontrerons dans les expériences de M un cas qui s'en rapproche ; mais, en fait, elle ne semble pas se réaliser. En effet, la portée représentative des images est la même dans les deux cas chez Ja, comme nous le verrons dans un instant ; elles représentent dans la même proportion l'inducteur et l'induit (voir p. 571). Ce sont donc les

(1) On trouvera des cas analogues à celui-ci, décrits et discutés, dans le beau travail de Koffka, *Zur Analyse der Vorstellungen und ihrer Gesetze*. Leipzig, 1912.

mêmes images qui sont abstraites dans un cas, concrètes dans l'autre. Or, ce qui différencie ces deux cas, c'est la durée de reproduction qui est beaucoup plus considérable après l'intervalle D. Les images de Ja demandent donc du temps pour se développer complètement ; quand la reproduction est rapide, les images ne sont qu'ébauchées, et elles apparaissent comme des constructions très abstraites, vagues, flottantes, qui se précisent avec lenteur. Ce développement progressif de l'abstrait au concret différencie nettement Ja de M, chez lequel les images présentent toujours un caractère nettement concret; à quelque stade qu'on les envisage, elles portent ce caractère, même quand elles sont fuyantes et qu'elles manquent de précision. Ces différences sont d'autant plus remarquables, que Ja est le sujet qui mentionne le plus souvent la présence d'images, après M, et que, sous ce rapport, il semble donc se rattacher au type visuel. Nous pourrons, d'ailleurs, constater dans la suite, que le rôle des images est tout à fait différent chez ces deux sujets. Notons dès maintenant, à ce point de vue, la disparition presque complète des images chez Ja pour l'intervalle H; ce fait témoigne d'un oubli des images beaucoup plus rapide que chez les autres sujets et surtout que chez M.

Nous avons cherché à nous rendre compte de la valeur représentative des images, en les répartissant en quatre groupes principaux : 1° celles qui représentent le terme inducteur de la réaction, 2° celles qui représentent le terme induit, 3° celles qui représentent à la fois les deux termes, 4° celles enfin qui ne les représentent ni l'un ni l'autre, mais leur sont simplement associées et représentent des objets connexes. Les images de la dernière catégorie sont, en général, associées aussi bien à l'inducteur qu'à l'induit, étant donné que les deux termes de la réaction étaient empruntés, dans nos expériences, à la même sphère d'idées.

Le tableau X nous donne les moyennes d'interventions de ces diverses catégories d'images pour les trois intervalles temporels. Ce sont les moyennes des résultats des cinq sujets ; elles expriment le nombre des images qui, sur un total de 100 images, se rapportaient

à l'inducteur (In), à l'induit (in), aux deux termes (In + in), ou à des images associées (Im. ass.). Pour la reproduction immédiate, ce sont les inducteurs qui sont le plus fortement représentés, et cela se comprend sans peine ; viennent ensuite les images combinées, représentant les deux termes ; enfin, en troisième lieu, beaucoup moins fréquentes sont les images représentant l'induit seul. Quant aux images associées, on les trouve dans un quart des cas environ. En somme, si l'on additionne les cas in et In + in, on trouve un total de 39 °/₀ qui indique la fréquence avec laquelle l'induit est représenté par l'intermédiaire ; ce n'est donc qu'un peu plus d'un tiers des cas.

Tableau X.

	I.	D.	H.
In	34,2	47,6	38,4
in	11,7	5,3	13,3
In + in	27,3	21,2	10,7
Im. ass.	26,6	25,8	37,5
Images-souvenirs .	21,1	14,2	20,6
Images de fantaisie.	78,9	85,8	79,4

Pour la reproduction après 24 heures, le nombre des images de l'inducteur a augmenté sensiblement en comparaison des autres ; par contre, les images de l'induit et les images combinées ont diminué, de telle sorte que le total des représentations de l'induit ne s'élève plus qu'à 26,5 °/₀. Les images associées ont la même fréquence que pour la reproduction immédiate. Cette situation est aisée à interpréter ; la reproduction, par l'inducteur, d'une image représentant l'induit, est due presque entièrement aux associations formées à l'imprégnation, tandis que l'apparition des images de l'inducteur est toujours favorisée par d'anciennes associations, peut même être le fait de leur action exclusive, du moment que la réaction est suffisamment longue pour permettre aux images de se développer.

Ces résultats font voir immédiatement que les images, même dans les cas où elles se présentent, perdent sensiblement de leur influence au point de vue de la reproduction, après l'intervalle D. Il est évident, en effet, que les images qui représentent l'induit doivent coopérer plus fortement à sa reproduction que les images qui ne le représentent pas. Après l'intervalle d'une semaine, la situation est de nouveau tout autre. Les images de l'inducteur ont diminué en nombre, celles de l'induit seul ont augmenté. Sous ce rapport nous retrouvons ici, de nouveau, la parenté qualitative entre les réactions H et les réactions I, et la divergence entre les réactions H et D (1). Il est à noter cependant, que les images combinées ont diminué dans une proportion considérable ; il semble donc qu'elles soient beaucoup plus fragiles que les autres. Et ceci se comprend aussi, car, en somme, c'est sous l'influence de l'imprégnation que ces images complexes se forment, ce sont donc des produits plus ou moins artificiels, tandis que les images représentant soit l'induit, soit l'inducteur, sont des images qui proviennent du cours de la vie psychique antérieure et qui ont généralement été fixées dans notre passé ; aussi leur stabilité doit-elle être beaucoup plus considérable. La somme des cas in et In + in, après une semaine, est de 24 °/o, légèrement inférieure à celle que l'on obtient après 24 heures ; donc, malgré l'augmentation relative des images de l'induit seul, ce terme est toutefois moins souvent représenté que pour la reproduction après 24 heures. Une seconde différence qui sépare les réactions H et I, consiste dans l'augmentation très sensible du nombre des images associées.

Les détails des résultats obtenus chez les différents sujets, sont consignés dans le tableau XI. On y verra que le cours des images correspond assez bien à ce que nous ont appris les moyennes, malgré les divergences individuelles inévitables, et malgré certaines différences qui sont dues en majorité, vraisemblablement, au petit nombre des cas envisagés.

(1) Cf. p. 552.

Les principales divergences individuelles apparaissent nettement dans le tableau XII, dans lequel se trouve indiquée, pour chaque sujet et pour chaque catégorie de phénomènes, la moyenne des pourcentages

Tableau XI.

	Ja.			Jer.			M.			Pa.			V. D.		
	I.	D.	H.	I.	D.	H.	I.	D.	H.	I.	D.	H	I.	D.	H.
In	33,3	33,3	33,3	17,8	43,7	35,7	51,3	62,7	33,3	41,2	35,7	50	27,7	62,5	40
in	16,6	0	0	21,4	12,5	21,4	20,5	0	25	0	14,3	0	0	0	20
In + in	13,9	33,3	0	28,5	12,5	0	15,4	13,7	16,7	23,5	21,4	16,7	55,5	25	20
Im. ass.	36,1	33,3	66,6	32,1	31,2	42,8	12,8	23,5	25	35,3	28,6	33,3	16,6	12,5	20
Images-souvenirs .	8,3	4,7	0	17,8	6,2	50	15,4	9,8	16,7	52,9	35,7	16,6	11,1	12,5	20
Images de fantaisie.	91,7	95,3	100	82,2	93,8	50	84,6	90,2	83,3	47,1	64,3	83,4	88,9	87,5	80
Images abstraites .	36,1	9,5	0	3,5	0	0	0	7,9	0	5,9	0	0	16,6	0	20
Images concrètes. .	63,9	90,5	100	96,5	100	100	100	92,1	100	94,1	100	100	83,4	100	80
Nombre total des images.	36	21	3	28	16	14	39	51	12	17	14	6	18	8	5

obtenus pour les trois intervalles temporels ; ce procédé a l'avantage de mettre facilement en lumière les caractéristiques individuelles, et il peut être appliqué ici, parce que les mêmes différences se manifestent

Tableau XII.

	Ja.	Jer.	M.	Pa.	V. D.
In	33,3	32,4	49,1	42,3	43,4
in	5,5	18,4	15,1	4.8	6,6
In + in	15,7	13,7	15,1	20,5	33,5
Im. ass.	45,1	35,4	20,4	32,4	16,4
Images-souvenirs .	4,3	24,7	13,9	35,1	14,5
Images de fantaisie.	95,7	75,3	86,1	64,9	85,5

entre les sujets pour les trois intervalles. Les points les plus saillants à signaler sont les suivants : 1° les deux sujets qui ont le moins souvent la représentation de l'inducteur sont ceux qui, par contre, ont le plus souvent des images associées, ce sont Jer et Ja. Pa occupe une position intermédiaire entre ces sujets et les autres ; 2° le nombre des représentations de l'induit et des représentations combinées, varie dans une large mesure de sujet à sujet ; chez V D on trouve notamment un nombre beaucoup plus fort d'images combinées que chez les autres; M et Jer se distinguent, par contre, par un nombre considérable d'images de l'induit.

Parmi les divergences individuelles, il en est une encore qui mérite un examen attentif ; elle ressort surtout de l'examen du tableau XI, et a trait à l'influence de l'intervalle temporel sur la teneur des images. Chez le sujet M, à l'encontre de ce que l'on constate chez les autres, (le nombre des cas chez V D est trop faible, pour que les résultats H de ce sujet puissent être pris en considération), les représentations de l'induit ne diminuent pas de fréquence pour l'intervalle H ; bien au contraire, elles remontent fortement au passage de D à H, de telle façon que la teneur des images est presque identique pour les intervalles I et H (sauf pour ce qui concerne le rapport entre les images de l'inducteur et les images associées, ce qui est sans intérêt ici). Cette exception doit être considérée, car il semble bien qu'il ne s'agisse pas ici d'un simple hasard ; ainsi, pour l'intervalle D, sur 51 images, il n'y en a que 7 qui représentent l'induit, tandis que pour l'intervalle H, sur un total de 12 images, il y en a 5. Il est à remarquer d'ailleurs que ces résultats concordent tout à fait avec l'ensemble des données numériques que nous possédons sur le sujet M.

Ce fait prend une valeur particulière, parce qu'il permet d'interpréter l'anomalie frappante que présente M sous le rapport de la fréquence de ses images (augmentation de fréquence relative des images, quand l'intervalle temporel augmente). Envisageons tout d'abord ce qui se passe pour l'intervalle H ; la fréquence relative des représentations de l'induit est, chez M, presque identique, après une semaine, à ce qu'elle est pour la reproduction immédiate. D'autre part, il ne

faut pas oublier que, pour l'intervalle H, il y a une perte énorme dans le nombre des réactions réussies ; si donc les images (en général) ont augmenté de fréquence relative, c'est que ce sont surtout les liaisons sans images qui ont été éliminées, du moins doivent-elles avoir été éliminées dans une proportion beaucoup plus forte que celles qui contenaient des images. Par conséquent, nous devons conclure que les images constituent chez ce sujet l'intermédiaire le plus actif pour les reproductions à longue échéance.

Pour l'intervalle D, la situation est assez différente ; il y a aussi diminution dans le nombre des reproductions exactes, et augmentation relative des images, mais ces images ne sont pas identiques en teneur à celles de la reproduction immédiate, on trouve une plus forte proportion d'images représentant l'inducteur et d'images associées, relativement aux images de l'induit. Ici, l'augmentation de fréquence des images ne résulte pas simplement de l'élimination des autres formes de réactions, parce que, s'il en était ainsi, les images diverses auraient dû augmenter de fréquence dans la même proportion, leur teneur aurait dû rester la même. Il faut admettre par conséquent que, à côté d'images dont la teneur est identique à celle de la reproduction immédiate, il en apparaît d'autres. D'où proviennent-elles ? Diverses hypothèses se présentent : 1° les images de l'inducteur et les images associées prennent le pas sur les images de l'induit, parce que celles-ci sont moins fortement associées à l'inducteur que les autres, et qu'elles disparaissent relativement plus vite qu'elles. 2° A côté des images évoquées sous l'influence des tendances à la reproduction créées par l'imprégnation, il en apparaît d'autres sous l'influence d'associations anciennes, et de la tâche de reproduction. Les images dues à l'imprégnation auraient approximativement la même teneur que celles de la reproduction immédiate ; les autres seraient nécessairement, soit des images représentant l'inducteur, soit des images associées.

La première de ces hypothèses est controuvée par l'examen de la reproduction après H, car il est évident que, si l'hypothèse formulée était exacte, le recul des images de l'induit devrait être encore plus accentué pour cet intervalle, ce qui n'est nullement le cas chez le

sujet M. Nous sommes ainsi ramenés à la seconde possibilité ; au moment de la reproduction après l'intervalle D, les inducteurs évoquent, par leurs seules forces associatives anciennes, des images qui s'ajoutent aux images évoquées sous l'influence de l'imprégnation. Nous nous retrouvons devant un cas tout à fait similaire à celui que nous avons rencontré à propos des faux mots. Nous avons signalé à cette occasion, que les faux mots se présentaient manifestement sous l'influence de la recherche de l'induit, lorsque la reproduction se faisait dans des conditions défectueuses. De même ici, dans la nécessité où il se trouve de reproduire l'induit, le sujet cherche à l'évoquer par tous les moyens possibles et, tout naturellement, il est amené à diriger ses recherches *dans le sens qui coïncide avec sa constitution typique.* Il va de soi, d'ailleurs, que la présence de pareilles images peut, dans certains cas, coopérer d'une façon effective à la reproduction. (Voir une remarque semblable à propos de faux mots, p. 559).

Mais, tout cela étant admis, on peut se demander pourquoi les images « accessoires » ne se présentent plus dans la même proportion ou même dans une proportion plus élevée au moment de la reproduction après une semaine. Ceci s'explique très facilement ; d'après ce que nous venons de dire, la présence des images « accessoires » serait due au fait même de la recherche (lorsque la recherche dure un certain temps, qu'elle est plus ou moins infructueuse, etc.), or, la recherche, chez le sujet M, est beaucoup moins poussée dans les expériences H que dans les expériences D ; nous avons déjà signalé le fait à propos de la durée des réactions fausses et nulles.

Il va de soi que toutes les considérations que nous venons de développer concernent exclusivement le sujet M. Il s'agissait ici d'une particularité de ce sujet, et la plupart des faits qui permettent d'expliquer cette particularité sont également propres à ce sujet.

Nous avons envisagé également les images au point de vue de leur valeur comme images de souvenir ou images de fantaisie. Pour les différencier sous ce rapport, nous nous sommes basés sur le critère suivant : sont considérées comme images-souvenirs, celles qui repré-

sentent un objet individuel connu du sujet, et qui contiennent des déterminations intrinsèques propres à cet objet ; cette dernière restriction a pour but d'écarter les cas de représentation purement symbolique d'un objet connu. Les chiffres du tableau X (p. 569), représentant les moyennes obtenues sur les cinq sujets, indiquent que les images de fantaisie ont été beaucoup plus fréquentes que les images-souvenirs ; celles-ci ne dépassent guère un cinquième du nombre total d'images, dans les circonstances les plus favorables. En outre, la fréquence des images-souvenirs est plus considérable pour H que pour D; il semble donc que ces images aient, au point de vue de la reproduction, une valeur relativement plus élevée que les autres. Le tableau XI contient les résultats détaillés des différents sujets, et le tableau XII donne les moyennes (de I, D et H) pour chaque sujet ; on y trouve des différences individuelles considérabes, certains sujets sont manifestement enclins à avoir des images-souvenirs, d'autres des images de fantaisie. Ainsi, Ja, qui a cependant un nombre absolu considérable d'images, n'a presque pas d'images-souvenirs ; le sujet Jer, au contraire, en a un grand nombre ; mais c'est surtout Pa qui est remarquable sous ce rapport, plus du tiers de ses images représentent des objets connus. Nous retrouvons ici ce fait déjà signalé par M et R (1) que certains sujets ont une véritable propension au souvenir, propension qui n'existe pas, ou n'existe qu'à un degré beaucoup moindre, chez d'autres individus. Toutefois, la fréquence des images-souvenirs n'est pas en relation directe avec la fréquence générale d'apparition des souvenirs, ainsi que nous le verrons ultérieurement.

Enfin, nous avons établi une troisième distinction dans les images observées ; nous les avons classées en concrètes et abstraites. Cette distinction qui paraît nette, à première vue, est en réalité assez difficile à introduire lorsqu'on se trouve dans la nécessité pratique de l'appliquer à des images données. Pour notre part, nous avons adopté le critère suivant : nous considérons comme abstraites, toutes les images qui ne

(1) M et R, p. 92.

contiennent aucune détermination intrinsèque nette de l'objet représenté. Les images abstraites, dans ce sens, ont été plutôt rares dans nos expériences, comme on peut s'en convaincre par l'examen du tableau XI ; ce n'est que chez le sujet Ja qu'on les rencontre dans une assez large proportion ; pour la reproduction immédiate, elles atteignent plus du tiers des cas.

Voici encore quelques particularités que nous avons observées dans les images décrites par nos sujets :

1° Les images symboliques de la relation ont été extrêmement rares ; il semble qu'il n'y en ait pas un seul cas chez Pa ni chez M ; chez Ja même, malgré le caractère relativement abstrait de son imagerie, elles forment l'exception (voir l'exemple Conférence-Discussion, p. 566), chez Jer un cas ; chez VD, deux cas :

Epopée-Héros. « Image d'une étendue ronde, au milieu de laquelle se trouve un point, une tige qui se soulève. L'étendue ronde tourne autour de cette tige. L'image était accompagnée du « savoir » que l'étendue était l'épopée, et la tige, le héros ».

Mathématiques-Algèbre. « Image d'une planche, d'un tableau blanc sur lequel se trouvait un carré limité ; le tableau représentait les mathématiques, le carré, l'algèbre ».

Il est curieux de constater la rareté de ces symboles dans nos expériences, alors que les relations sont intervenues avec une fréquence considérable dans les processus de reproduction. Dans les expériences de M et R, par contre, les symboles visuels étaient manifestement beaucoup plus nombreux, malgré le nombre relativement moindre de consciences de relations. Ceci est à rapprocher d'autres divergences entre les résultats de ces auteurs et les nôtres, et doit être expliqué par la même raison que celles-là (voir p. 581 seq.).

2° Parfois, qu'il y ait ou non symbole de la relation, l'un ou l'autre des termes de la réaction est représenté de manière symbolique ; on en trouve des exemples dans les deux cas cités de VD : Epopée-Héros et Mathématiques-Algèbre, dans les cas de Ja : Tendance-Direction, et Conférence-Discussion, p. 566. En voici encore d'autres :

Ja. Cimetière-Tombeau. « Je me suis transporté par la pensée au cimetière de Louvain, qui était présent comme une place indéterminée ».

M. Antiquité-Esclavage. « Image visuelle d'une carte géographique très vague, dans laquelle je distingue comme parties nettes, l'Empire Romain, la Grèce, et une partie de la Turquie d'Asie ». Cette image est symbolique, pour le sujet, du concept d'antiquité.

3° Très rares ont été, dans ces expériences, les images de l'appareil utilisé pour la mémorisation (image de la fente avec ou sans indication de mots) ; on en trouve deux cas chez M, sept chez Pa, quatre chez V D, deux chez Ja ; Jer, n'en fait pas mention.

4° Quelquefois l'image s'est développée successivement ou s'est transformée en une image différente. Il ne s'en rencontre qu'un ou deux cas chez certains sujets. Exemples :

VD. Colonne-Galerie. « Tout d'abord image d'une colonne, puis, j'ai placé successivement différentes colonnes les unes à côté des autres, et j'ai eu alors conscience d'être arrivé au point où je pourrais trouver le mot ».

M. Lac-Pêcheur. « Vague image d'un lac fantaisiste, puis, tout à coup, ce lac s'est modifié de façon à représenter un lac bien connu, qui a été reconnu immédiatement. A ce moment, j'ai reconnu l'inducteur ».

5° L'abstraction relative dans les images ne s'est manifestée non plus qu'à l'état sporadique, deux cas chez V D, trois chez Ja. Exemples :

Ja. Pli-Capote. « Image d'une capote dont les plis étaient très nets, le reste était dans l'ombre ».

VD. Manifestation-Drapeau. « Image visuelle représentant une manifestation ; les drapeaux qui étaient portés étaient particulièrement nets ».

6° Un fait intéressant, et qui mériterait certainement une étude approfondie, c'est le fait de la combinaison d'éléments visuels avec d'autres éléments de la vie psychique, aboutissant à former des complexions d'ordre supérieur.

Nous avons rencontré divers cas de combinaisons entre pensées et images, et entre représentations kinesthésiques et images (1). Presque tous les procès-verbaux d'expériences de Ja, que nous avons cités

(1) Voir M et R, p. 35, et aussi Koffka, *loc. cit.*, passim.

jusqu'à présent, mentionnent des faits appartenant à la première catégorie, des éléments visuels unissent des objets qui ne sont déterminés que sous forme intentionnelle ; un autre exemple en est donné dans une expérience de Pa.

Pa. Manifestation-Drapeau. « Image d'une grande masse qui marche *vers un but déterminé* ». La direction vers le but n'était présente que sous forme intentionnelle.

Les faits de la seconde catégorie sont signalés dans trois cas par M, dans un cas par Jer, et dans un cas par Ja. Exemples :

Ja. Tasse-Soucoupe. « Image d'une tasse, puis l'attention s'est dirigée vers le dessous, c'était un mouvement vers la soucoupe qui n'était présente que de manière intentionnelle ».

M. Résidence-Empereur. « Vague image visuelle d'une carte géographique de l'Allemagne, sur laquelle je voyais Wurzbourg au sud, (le sujet avait eu un instant auparavant une image du palais des princes-évêques de cette ville) et conscience de relever les yeux vers Berlin ».

M. Squelette-Crâne. « Image visuelle d'un squelette d'homme et sensations musculaires des yeux, comme si je parcourais le squelette en dirigeant le regard vers la tête ».

7° M et R avaient constaté que, dans certains cas, une image représentative de l'induit ayant été évoquée par l'inducteur, le sujet était conscient de ce que l'objet représenté par l'image constituait le terme induit; que dans d'autres cas, par contre, ce rapport n'existait pas. Ce point avait tout spécialement retenu notre attention, aussi avons-nous tâché de nous rendre compte, au cours des expériences, des cas où le rapport de représentation était donné. Les résultats obtenus pour ce qui concerne les images visuelles sont réunis dans le tableau XIII ; la statistique est établie sur la base de 100 cas dans lesquels il y aurait eu des images visuelles. Les moyennes des pourcentages sont assez faibles, comme on peut le voir ; de plus, la proportion dans laquelle le rapport est donné, diminue régulièrement quand l'intervalle temporel augmente. Il y a également d'assez grandes différences individuelles ici, mais elles ne semblent pas être en rapport avec d'autres particularités des sujets, telles la fréquence des images ou la fréquence des phénomènes de pensée. Il est assez intéressant de comparer ce tableau aux tableaux X

et XI qui nous indiquent la fréquence d'intervention des images représentant l'induit ou les deux termes. Bien que ces tableaux (X et XI) soient établis sur la base de 100 images et non de 100 réactions avec images, les pourcentages peuvent cependant se comparer, car les cas dans lesquels il y a eu plusieurs images ont été peu fréquents. On constate, dans les moyennes, que les cas avec conscience du rapport suivent la même marche décroissante que les images de l'induit, de façon que la proportion reste, en moyenne, à peu près la même ; il y a environ $^2/_5$ des cas dans lesquels le rapport a été conscient.

Tableau XIII.

SUJETS	I.	D.	H.
Ja. . . .	18,1	5,5	0
Jer . . .	22,2	26,6	7,7
M. . . .	12,8	13	16,6
Pa . . .	6,2	6,2	0
V D . . .	20	0	16
Moyenne.	15,8	10,2	8,1

La plupart des particularités que nous venons de passer en revue ne sont pas sans avoir une certaine importance au point de vue de la reproduction ; la présence de symboles de la relation, la conscience du rapport unissant l'image à l'induit, la formation de complexions, etc., doivent avoir une répercussion sur l'évocation de l'induit. Il était nécessaire, dès lors, de rechercher l'importance qui revenait à ces facteurs ; l'expérience nous a montré qu'elle était minime, en réalité, à raison de la rareté avec laquelle ils manifestent leur action.

Art. 3. — Les « Pensées ».

Nous employons ici le terme « pensées » dans une acception extrêmement large qui nous permet de réunir sous cette désignation générale toute une série de faits entre lesquels la psychologie de la

pensée devrait manifestement introduire des distinctions profondes. Ces faits ont ceci de commun, qu'ils placent les sujets devant des objets (de pensée) qui ne sont présents que d'une manière purement intentionnelle, c'est-à-dire sans éléments représentatifs définissables ; de plus, ces faits ne portent point de caractère affectif (ceci afin d'écarter les phénomènes d'ordre affectif qui ont une référence objective, comme, par exemple, le désir, l'aversion, etc.). Il ne faut point voir dans cette délimitation une tentative de définition psychologique de la pensée, car cette définition serait manifestement inexacte et équivoque ; la seule chose que nous ayons en vue, est de faire comprendre à quelle espèce de faits se rapporte le présent chapitre. La fréquence générale d'apparition de ces phénomènes a été considérable dans nos expériences ; on constate leur présence dans 70 % des réactions réussies, environ, en moyenne (80 % des reproductions indirectes) ; ces simples chiffres montrent combien il est important de les étudier.

Nous avons été amenés à introduire certaines distinctions entre les « pensées », mais nous tenons à signaler dès à présent que nous n'entendons nullement leur donner, à elles non plus, une portée psychologique. La classification adoptée est basée avant tout sur des différences d'ordre logique ; elle est du reste parfaitement justifiée en ce qui nous concerne, parce que les propriétés logiques des intermédiaires ont une répercussion évidente sur leurs propriétés psychologiques (influence des intervalles temporels sur leur fréquence d'apparition, puissance d'évocation, etc.).

La première distinction que nous ayons à mentionner est celle indiquée précédemment entre pensées relationnelles et pensées non relationnelles. Les premières sont les « consciences de relations » de M et R ; les secondes n'ont pas pour effet de mettre les sujets en présence d'une relation. Cette distinction apparaît immédiatement comme nécessaire, car, dans tous les cas où l'intermédiaire est une relation unissant l'induit à l'inducteur, il y a « reproduction définie » (1),

(1) M. et R., p. 73.

ce qui ne se vérifie point pour les intermédiaires non relationnels. Pour le moment, nous ne nous occuperons que des relations.

1° Les pensées relationnelles.

La fréquence des relations est assez élevée (tableaux VIII et IX, p. 561) ; elles sont intervenues dans les deux tiers des reproductions indirectes, en moyenne, soit deux fois plus souvent que les images visuelles. La fréquence varie beaucoup de sujet à sujet, à peu près du simple au double, mais les différences individuelles sont cependant moins considérables que pour les images. L'influence de l'intervalle temporel sur la fréquence, est nettement marquée ; le nombre des relations diminue quand l'intervalle augmente ; la perte est très faible, il est vrai, pour le passage de I à D, mais, au passage de D à H elle est assez accentuée. Enfin l'influence des intervalles se montre très constante chez les différents sujets ; au passage de D à H, il y a perte chez tous ; au passage de I à D, il y a des différences individuelles, en ce sens que certains perdent tandis que d'autres gagnent, mais les gains et les pertes sont très minimes. En résumé donc, chez tous les sujets sans exception, la fréquence des relations est à peu près la même après un jour que pour la reproduction immédiate ; après une semaine, il y a perte sensible. A ce dernier point de vue encore, il y a divergence complète d'avec les résultats obtenus pour les images, dont la fréquence subissait très différemment l'influence du temps, d'après les sujets.

Il est assez intéressant, d'établir ici un parallèle entre les observations de M et R et les nôtres ; elles ne concordent point. Alors que, dans nos expériences, les relations étaient deux fois plus fréquentes, en moyenne, que les images, ces phénomènes se sont présentés avec des fréquences identiques, en moyenne, dans les expériences de M et R (1) ; soient 52,6 relations et 55,1 images sur 100 reproductions

(1) Il faut comparer le tableau XI de M et R, p. 91, à notre tableau IX, afin d'éliminer l'influence du nombre des reproductions directes. De plus, M et R n'ayant étudié que la reproduction immédiate, seules les valeurs correspondantes devront être prises en considération, dans notre tableau.

indirectes ; les images étaient donc plus fréquentes, les relations moins fréquentes que chez nous. Et même, si l'on envisage en détail les résultats de M, qui a servi de sujet pour les deux séries d'expériences, on constate une divergence encore plus considérable ; dans nos expériences, il y a égalité de fréquence, tandis que dans celles de M et R les images étaient deux fois plus nombreuses que les relations ; de plus, le taux d'interventions des relations est notablement plus élevé ici que là, 54,9 °/₀ contre 35 °/₀.

Ces différences sont très étranges, si l'on songe à la similitude presque complète qui existe entre les expériences de nos prédécesseurs et les nôtres, et il est absolument indispensable d'en chercher la cause, car la valeur de la méthode est en jeu.

Quatre hypothèses permettent d'expliquer les divergences constatées ; elles peuvent être dues :

1° Aux imperfections de la méthode de rétrospection sur laquelle sont basés nos résultats.

2° A des différences dans les types des sujets.

3° Au matériel utilisé dans la constitution des séries de mots.

4° A une différence de méthode, ou à des différences dans les conditions dans lesquelles ont été faites les expériences.

Nous allons faire successivement l'examen critique de ces quatre tentatives d'explication.

1° Pour ce qui regarde la méthode de rétrospection, il semble bien qu'elle soit hors de cause ici. Il est à remarquer tout d'abord que nos sujets ont noté, au cours des expériences, toutes les particularités qu'ont signalées les sujets de M et R. Ils ont constaté la présence des mêmes intermédiaires, et même certains détails assez difficiles à observer ont été relevés par les sujets qui ont pris part à l'une et à l'autre recherche ; telles, par exemple, la conscience de rapport qui existe parfois entre une image intermédiaire et l'induit, la présence de complexions formées par des éléments visuels et des éléments kinesthésiques etc. L'attention des sujets était donc dirigée sur les mêmes points, et il serait fort singulier, dans ces conditions, qu'ils eussent observé la présence d'un intermédiaire donné dans certains cas, et ne

l'eussent pas observée dans d'autres cas. Il serait du reste impossible d'interpréter de cette façon le cas particulier du sujet M. Ce sujet est exercé à l'introspection systématique par des années de pratique constante ; de plus, il appartient au type visuel ; or, ce sont précisément les éléments visuels qui sont moins souvent mentionnés dans nos recherches que dans celles de M et R. Il faudrait donc admettre que les éléments visuels, les plus faciles à apercevoir, auraient échappé à l'observation de ce sujet (1).

Mais voici qui est encore plus probant : nos résultats et ceux de M et R concordent absolument au point de vue quantitatif, pour toute une série de points dont l'étude a été basée exclusivement sur les données introspectives des sujets ; par exemple : fréquence des reproductions indirectes, retard de la relation chez le sujet M., fréquence moyenne des divers degrés de complication des réactions, etc. La concordance que l'on trouve à ce dernier point de vue est d'autant plus décisive, que les résultats sont basés sur l'ensemble des expériences et qu'ils doivent refléter très exactement les données de l'introspection, puisqu'ils traduisent immédiatement en chiffres le caractère plus ou moins complet qu'elle possède. Ils expriment en effet la somme des phénomènes discernables qui ont été mentionnés par les sujets, pour chaque réaction en particulier. Notons que le nombre d'expériences sur lequel nous avons opéré était restreint dans les deux cas, et que, par conséquent, une divergence, fût-elle légère, se serait immédiatement manifestée dans les résultats.

2° La divergence est-elle due aux types individuels des sujets ? Pour que cette explication fût valable, il faudrait admettre que le type du sujet M se soit modifié assez profondément en l'espace de cinq années, bien que le sujet n'ait rien remarqué de semblable dans sa vie quotidienne ; cela semble assez peu probable, tout en restant possible *a priori*. Mais, d'autre part, les résultats actuels de M se rapprochent beaucoup plus de ceux de nos autres sujets, que de ceux de ses expé-

(1) Il est à noter, d'ailleurs, que le sujet a remarqué, au cours de nos recherches, la pauvreté de ses expériences au point de vue visuel. Il en a été vivement surpris à diverses reprises ; son attention était donc dirigée de ce côté.

riences dans les recherches de M et R ; et les résultats de nos autres sujets sont foncièrement différents de ceux de tous les sujets de M et R. Il faudrait donc en arriver à cette supposition invraisemblable, que tous les nouveaux sujets appartenaient à un type différent de ceux des sujets de M et R, et que le type de M aurait évolué de façon à devenir semblable à celui de nos autres sujets, précisément au moment de nos expériences.

3° Une interprétation beaucoup plus simple se présente immédiatement à l'esprit ; c'est que les sujets se sont trouvés soumis, soit dans les expériences de M et R, soit dans les nôtres, à des influences d'ordre général, qui ont modifié leurs résultats, à tous, dans le même sens. Et ici, la première influence qui semble devoir être en jeu, est celle qu'exerce le matériel employé ; certains mots évoquent en effet plus facilement des images visuelles que d'autres mots, plus abstraits, et il aurait pu se faire que les mots de notre matériel eussent été plus abstraits, en réalité, que ceux dont était constitué le matériel de M et R.

Pour nous en assurer, nous avons fait une étude comparative du matériel employé par M et R, et de celui dont nous avons fait usage, cherchant à déterminer dans quelle proportion chaque matériel contenait des termes abstraits et concrets. La distinction entre mots abstraits et concrets, a été établie d'après le critère suivant : ont été considérés comme concrets tous les mots désignant des réalités susceptibles de faire partie de notre expérience : les objets perceptibles ou représentables par une voie sensorielle quelconque, auditive, tactile, visuelle, etc., et tous les termes désignant des données immédiates de la conscience, désignant des états affectifs, sentiments, vouloirs, tendances, etc.

Une telle classification présente toujours, cela va sans dire, un caractère plus ou moins aléatoire, car bien des termes considérés comme abstraits peuvent évoquer des images, et le font en réalité, alors que bien des termes concrets n'en éveillent pas. De plus, il est un certain nombre de termes à signification équivoque qui, pris dans un sens, sont concrets, et ne le sont pas dans un autre, ainsi, par exemple,

le mot « étude » peut signifier *salle d'étude* (sens qu'on donne à ce mot dans les collèges belges) ou bien peut représenter le concept abstrait d'étude. Dans ces cas, nous avons choisi le sens qui concordait le mieux avec l'autre mot du groupe. Toujours est-il que cette classification, quelle que soit sa portée exacte, doit nous donner au moins une idée des caractères généraux des matériaux d'expérience ; il est évident, en effet, que, s'il y avait une grande différence entre eux, au point de vue du degré d'abstraction, cette différence devrait se manifester dans les résultats de la classification. Or, ces résultats sont diamétralement opposés à ce que nous attendions ; des deux matériels, c'est celui de M et R qui est manifestement le plus abstrait ; voici d'ailleurs les chiffres auxquels nous sommes arrivés :

	1° Abstr.	2° Concr.	3° Abstr.-Concr.
Michotte et Ransy	31,6	52,1	16,3
Michotte et Portych	22,7	55,8	21,4

(Ces chiffres indiquent dans combien de groupes, sur 100 groupes de deux mots, 1° les deux termes étaient abstraits, 2° les deux termes étaient concrets, 3° l'un des termes était abstrait et l'autre concret.)

Notre matériel contenait moins de groupes abstraits (9 °/₀ en moins), plus de groupes mixtes et de groupes concrets. Il est dès lors certain que la diminution de fréquence des images n'était pas due au matériel comme tel. Ceci nous mène à la quatrième hypothèse.

4° Une seconde influence générale qui agit sur les sujets, provient de la méthode des recherches.

Notre méthode différait de celle de M et R en un seul point : ces auteurs donnaient à leurs sujets l'instruction de *trouver* une relation au moment de la présentation des groupes de mots, tandis que nous leur donnions uniquement une tâche mnémonique. Il semble à première vue que l'instruction de M et R eût dû être beaucoup plus favorable à l'intervention des relations que la nôtre, et qu'il soit impossible, par conséquent, de trouver dans l'instruction la raison de la différence observée. Mais, en examinant la chose de plus près, on s'aperçoit qu'il n'en va pas tout à fait ainsi.

Nous avons pu constater en effet, dans d'autres recherches faites à l'époque de celles de M et R, et sur les mêmes sujets, que la tâche de *trouver* une relation entre les objets désignés par deux mots, déterminait l'apparition d'un nombre considérable d'images, auxquelles les sujets faisaient appel pour trouver les relations, ou, du moins, pour en prendre clairement conscience. Chez le sujet M notamment, on trouvait des images dans la presque totalité des expériences. *Les images ont dû jouer donc, dans les expériences de M et R, sous l'influence de l'instruction, un rôle important parmi les processus de l'imprégnation* (1). Dès lors, les sujets devaient avoir, à leur disposition, dans la majorité des expériences, des consciences de relations et des images visuelles ; et la possibilité de se servir de tous ces intermédiaires, au moment de la reproduction, s'est traduite en ce que les sujets ont fait usage, soit des uns, soit des autres, suivant leur type individuel. Il ne faut pas perdre de vue ce fait d'une importance capitale, que les intermédiaires principaux sont unis par des rapports de suppléance ; ils se compensent mutuellement, *quand le taux de l'un d'eux baisse, le taux de l'autre tend à monter ;* cela ressort des recherches de M et R, et nous avons pu constater la chose d'une façon plus nette encore. Cela étant, on comprend que certains sujets, visuels plus ou moins accentués, utilisent de préférence pour la reproduction les éléments visuels, lorsqu'ils se trouvent être à leur disposition. L'inverse se vérifie chez les sujets du type intellectuel, qui se servent surtout des éléments relationnels, c'est ce que l'on constate pour le sujet P de M et R.

Dans nos expériences, les images visuelles intervenaient beaucoup moins souvent au moment de l'imprégnation (2) ; il en résulte que les sujets n'avaient pas le choix, et ne pouvaient se servir de n'importe quel intermédiaire au moment de la reproduction. Aussi ont-ils utilisé les intermédiaires qui avaient été présents, les relations dans la majorité

(1) Il est possible, d'ailleurs, que la tendance à utiliser des images, qui s'est développée au cours des expériences portant sur les relations, ait influencé par contamination l'attitude des sujets dans les expériences portant sur la mémoire.

(2) Moins fréquemment même que dans les expériences de reproduction de M et R. Cfr. § 3 de ce chapitre.

des cas, bien que celles-ci aient été vraisemblablement moins nettement développées dans nos expériences que dans celles de M et R.

Le rôle spécial des images, dans les expériences de M et R, ressort d'ailleurs nettement de l'examen des résultats ; ainsi, dans nos expériences, les consciences de relations du sujet M sont très vagues, et les images sont peu nombreuses, tandis que dans les expériences de M et R où les images étaient beaucoup plus fréquentes, les relations étaient manifestement mieux définies. De plus, on est frappé de constater que la symbolisation des relations, sous toutes les formes : symboles abstraits, symbolisation par abstraction relative dans les images, etc. qui était si fréquente dans l'imagerie observée par M et R, est presque totalement absente dans les images de nos sujets. Tout ceci confirme notre opinion, que le grand nombre des images, dans les expériences de M et R, est dû très probablement à l'instruction de *trouver* une relation.

Nous nous trouvons ici devant un cas assez analogue à celui que l'un de nous a observé à propos de recherches sur les processus volontaires (1), l'instruction donnée amène des résultats diamétralement opposés à ceux que l'on aurait pu en attendre. L'instruction de M et R, qui aurait dû logiquement exagérer l'importance des consciences de relations, l'a diminuée de fait, au profit des images visuelles. Cela montre toute l'importance qui revient à l'instruction, même dans ses détails, et combien il serait téméraire de vouloir se baser sur le contenu de l'instruction pour définir la nature des phénomènes dont elle détermine la présence.

Jusqu'à présent, nous avons envisagé les relations *in globo*, sans introduire aucune distinction entre elles. Leur analyse plus détaillée peut se faire de deux manières : soit en les envisageant au point de vue de la forme sous laquelle elles se présentent, soit au point de vue de leur contenu logique.

(1) MICHOTTE, *Note à propos de contributions récentes à la Psychologie de la volonté. Etudes de Psychologie,* Vol. I, p. 218, 1912.

1° On peut distinguer, comme l'ont fait M et R, trois *formes* principales, sous lesquelles apparaissent les relations. Elles peuvent se présenter comme souvenirs (S), comme notions, « savoirs » (N), ou comme étant simplement « pensées » (P) ; des exemples de ces cas sont cités dans le travail de M et R (1), de façon que nous n'avons pas à revenir sur la question.

Le tableau XIV contient toutes les indications numériques sur la

Tableau XIV.

SUJETS	S.			N.			P.		
	I.	D.	H.	I.	D.	H.	I.	D.	H.
Ja. . . .	33,7	17,6	23,8	24	49	28,5	1,2	0	0
Jer . . .	32,3	35,3	54,7	60,4	61,5	33,3	0	1,5	0
M. . . .	15,4	13,3	13,2	25,3	25	20	15,4	13,3	20
Pa . . .	5,8	6,8	18,5	70,1	62	51,8	2,9	1,7	0
V. D. . .	31,7	12,2	16	17	40,8	16	1,2	0	0
Moyenne .	23,7	17	25,2	39,3	47,6	29,9	4,1	3,3	4

fréquence d'apparition de ces diverses formes des relations ; on y trouvera les résultats moyens pour les cinq sujets, et le détail des résultats de chaque sujet. Les pourcentages indiquent le nombre de cas dans lesquels les phénomènes de chaque catégorie se sont présentés, sur la base de 100 reproductions indirectes, et sans tenir compte du fait de la superposition de phénomènes de différentes catégories dans un même cas.

En moyenne, les trois formes sont très inégalement représentées ; la forme « notion » l'emporte notablement sur les autres, puis viennent les souvenirs qui ont une certaine importance, et, enfin, les « relations-pensées » qui sont négligeables. A part de très peu nombreuses excep-

(1) M et R, p. 17.

tions, ces rapports se retrouvent chez tous les sujets, et pour les trois intervalles ; on peut donc les considérer comme ayant une portée générale.

Les exceptions les plus marquantes sont celles-ci : chez deux sujets, V D et Ja, les souvenirs sont plus fréquents que les « savoirs » dans la reproduction immédiate ; chez Jer, cela se vérifie pour la reproduction après une semaine. Ce dernier sujet présente, d'ailleurs, une fréquence tout à fait exceptionnelle de souvenirs de relations ; notons que c'est chez lui que les relations (sous n'importe quelle forme) sont apparues le plus souvent dans le cours des expériences. Chez le sujet M, on rencontre une anomalie d'un autre genre, les relations « pensées » ont une fréquence considérable, à l'encontre de ce qui s'observe chez les autres sujets. Ceci est très intéressant ; en effet, la forme « pensée » est manifestement la forme la plus rudimentaire de l'intermédiaire relation, la moins efficace du moins ; à l'inverse des « savoirs » et, à plus forte raison, des souvenirs, elle n'inclut aucune certitude. La relation pensée est une simple idée de relation qui « passe par la tête du sujet ». Il y a donc une infériorité marquée sous ce rapport pour M ; or, cette infériorité se retrouve en tous points, sous quelque aspect que l'on envisage les relations, et balance exactement la supériorité que présente ce sujet au point de vue des images visuelles.

L'influence du temps sur la fréquence relative des formes des relations, est très nette. Les « savoirs » augmentent fortement de nombre en passant de l'intervalle I à D ; par contre, les souvenirs diminuent ; il doit d'ailleurs en être ainsi, le souvenir étant une forme de réapparition évidemment plus complète que le simple « savoir ». Après une semaine, nous retrouvons à nouveau la manifestation de la loi générale ; les « savoirs » diminuent de fréquence relative, tandis que les souvenirs augmentent notablement. Si l'on met ce fait en rapport avec la diminution générale des termes trouvés, on arrive à conclure que les « savoirs » ont disparu relativement plus vite que les souvenirs ; c'est, encore une fois, l'élimination des associations faibles et le maintien des associations fortes qui se fait sentir.

2° L'étude du *contenu* des relations présente certaines difficultés au point de vue de leur classement. Lorsqu'on lit successivement les procès-verbaux d'expériences, on constate que chaque expérience, pour ainsi dire, porte un cachet particulier. Les relations revêtent des formes verbales constamment différentes et, de plus, elles sont infiniment nuancées, de telle façon qu'il est malaisé de les intégrer dans un schéma logique donné, sans risquer de tomber dans l'arbitraire. Dans l'analyse que nous avons faite, nous avons simplement cherché, en nous basant sur l'examen de chaque procès-verbal particulier, à nous rendre compte du genre de la relation qui avait été consciente. Nous sommes arrivés de cette façon à établir toute une série de classes de relations, qui représenteraient, sans doute, une classification fort peu satisfaisante au point de vue logique, mais qui ont du moins l'avantage de refléter le plus fidèlement possible la teneur de nos procès-verbaux d'expériences. Il va de soi d'ailleurs qu'il entre, malgré tout, une assez large part d'appréciation subjective dans un travail de cette espèce, et qu'il ne faut pas vouloir donner à des statistiques pareilles une portée trop absolue. Notons dès maintenant, que les résultats obtenus démontrent cependant, mieux que ne pourrait le faire toute discussion théorique, qu'une semblable étude peut mener à des conclusions beaucoup plus nettes que l'on ne pourrait s'y attendre *a priori*.

Nous avons été amenés à distinguer tout d'abord deux groupes de relations : en premier lieu, les relations internes à contenu nettement défini, en second lieu, toutes les autres relations. Celles-ci sont subdivisées en trois groupes : les relations externes, les « liaisons », et les « consciences de propriétés des relations ».

Les relations externes se distinguent des autres, en ce qu'elles unissent non pas les objets désignés par les mots de la réaction, mais ces mots eux-mêmes. Exemples :

VD. Mot-Conversation. « Souvenir que l'autre mot était beaucoup plus long ».

VD. Eligibilité-Député. « Souvenir que l'autre mot était plus facile à prononcer, à lire ».

VD. Version-Narration. « Souvenir que l'autre mot rimait avec le premier ».

Les phénomènes que nous appelons « liaisons », consistent en la conscience (pensée, savoir, etc.) que l'induit est uni, lié, par une relation plus ou moins intime, à l'inducteur. Exemples :

VD. Soleil-Rayon. « Conscience que Soleil évoque naturellement le mot à chercher ».

VD. Chloroforme-Opium. « Souvenir que j'avais établi un rapport entre les deux ».

Ja. Verre-Transparence. « Je sais qu'il s'agit d'une chose très prochainement liée ».

Jer. Climat-Atmosphère. « Je sais que l'autre est intimement lié à Climat ».

M. Devoir-Exactitude. « Je pensais que l'autre était en rapport avec ceci ».

Chez le sujet Pa on trouve, assez fréquemment, des expressions comme les suivantes : « vague conscience de rapport », « rapport sans précision », etc. ; nous avons classé tous ces cas sous la rubrique « liaisons ».

Les « consciences de propriétés des relations » constituent un progrès sensible sur les liaisons, au point de vue de la précision. Ici, en effet, la relation se trouve précisée par certaines propriétés accessoires ou par certaines circonstances extérieures. En voici des exemples :

M. Mot-Conversation. « Souvenir que c'était une relation très singulière ».

M. Drame-Théâtre. « Souvenir d'avoir établi à l'imprégnation une relation très juste ».

M. Devoir-Exactitude. « Souvenir que le rapport était inadéquat ».

M. Heure-Horloge. « Souvenir qu'il était uni à l'autre par une relation singulière ».

Jer. Lion-Roi. « Conscience que j'avais fait un fort rapport qui unissait les deux ».

Pour ce qui concerne les relations nettement définies, nous les avons groupées en 21 classes, dont voici l'énumération :

1° Causalité.

2° Finalité.

3° Action, c'est-à-dire que l'un des termes est considéré comme étant l'objet ou le but d'une action de l'autre ; dans ce cas, ce n'est ni le résultat (causalité), ni le but (finalité) de l'action, qui est pris surtout en considération, mais l'action comme telle.

4° Dépendance. C'est la conscience que l'un des objets dépend de l'autre, sans que cette dépendance soit plus nettement définie.

5° Appartenance.

6° Propriété. L'un des objets est une propriété, une qualité de l'autre.

7° Tout-Partie.

8° Relation spatiale.

9° Relation temporelle.

10° Similitude.

11° Identité.

12° Différence. C'est la conscience que l'un des termes se distingue de l'autre par telle propriété, ou tel caractère.

13° Opposition.

14° Coordination.

15° Subordination.

16° Surordination.

17° Objet. L'un des termes représente ce à quoi se rapporte l'autre.

18° Attribution.

19° Synonymie.

20° Symbolisation.

21° Fonction. L'un des termes exprime une fonction de l'objet désigné par l'autre.

Notons encore que toutes ces relations peuvent être soit directes, soit indirectes. Nous les appelons directes, lorsqu'elles unissent les objets désignés *par les deux termes* de la réaction ; indirectes, lorsqu'elles unissent *l'induit à un intermédiaire* qui a été évoqué par l'inducteur (1). Voici des exemples de relations indirectes :

M. Pli-Capote. « Pensé : l'autre se rapporte à automobile ».

M. Compte-Dette. « Pensé que l'autre se rapportait aussi à l'ordre financier ».

P. Tasse-Soucoupe. « Conscience que l'autre se rapporte à un service à café ».

Jer. Mètre-Hauteur. « Souvenir que l'autre était une propriété des montagnes, et que cette propriété se mesurait en mètres ».

VD. Féodalité-Chevalerie. « Conscience que les deux mots se retrouvent souvent à propos du moyen âge ».

(1) De nouvelles recherches, actuellement en cours au laboratoire de Louvain, démontrent qu'il s'agit ici d'une distinction importante, parce que, dans certains cas, les relations indirectes peuvent devenir la règle, et qu'elles sont susceptibles d'assumer un rôle considérable dans la reproduction.

Toutes les données qui concernent la fréquence d'apparition des diverses relations se trouvent consignées dans le tableau XV. La fréquence de chaque sorte de relations est calculée sur la base de 100 interventions de relations, afin de mettre en lumière la nature des relations, dans les cas où il en est apparu. Le tableau est divisé en trois parties correspondant aux trois intervalles ; pour chaque intervalle, les résultats particuliers aux divers sujets sont indiqués séparément, de même que la moyenne pour les cinq sujets.

Nous avons joint aux indications propres aux diverses relations, la mention du nombre absolu des cas pris en considération pour chaque sujet, et le pourcentage des relations indirectes ; ce dernier pourcentage est indépendant des autres valeurs, pour l'obtention desquelles il a été fait abstraction du caractère direct ou indirect des relations.

Les parties les plus intéressantes du tableau sont celles qui se rapportent à la reproduction immédiate et à la reproduction après 24 heures. Les cas de reproduction après une semaine sont trop peu nombreux pour que l'on puisse en tirer des conclusions quelque peu certaines ; seuls, en effet, les sujets Jer et Pa fournissent encore un nombre plus ou moins élevé d'expériences utilisables.

Pour la reproduction immédiate, la catégorie de relations la plus largement représentée, en moyenne, pour l'ensemble des sujets, est la classe des « liaisons » ; environ un cinquième des cas lui revient ; ce fait s'observe chez tous les sujets en particulier, exception faite pour Jer. Viennent ensuite, par rang de fréquence, les relations de causalité, de similitude, le rapport de propriété, les « consciences de propriétés des relations » et le rapport d'identité ; les autres relations ne sont représentées que par un nombre infime de cas.

Passons maintenant à l'examen des résultats détaillés.

Les relations externes sont fort rares chez la plupart des sujets ; chez trois d'entre eux il n'y en a pas ; chez un quatrième, on n'en rencontre qu'un cas ; seul le sujet VD montre une certaine propen-

Tableau XV.

	I.						D.						H.					
	Ja.	Jer.	M.	Pa.	V.D.	Moy.	Ja.	Jer.	M.	Pa.	V.D.	Moy.	Ja.	Jer.	M.	Pa.	V.D.	Moy.
Rel. ext.				2,1	13,9	3,2					11,5	2,3						
Liaisons	14,8	6,4	27,2	23.1	25	19,3	18,7	10,4	29	28,5	19,2	21,1	45,4	15,4	25	20,8	44,4	30,2
Prop. des relations.			20,4	2,1	13,9	7,3				2	11,5	3,3			12,5		11,1	4,7
Causalité	14,8	21,2	4,5	8,4	5,6	10,9	9,3	13,4	6,4	8,1	3,8	8,2		17,9	12,5	4,2		6,9
Finalité	2,1	9,5		10,5		4,4	6,2	4,5	6,4	8,1		5		7,7	12,5	4,2		4,9
Action	2,1					0,4			3,2	4,1		1,4			12,5			2,5
Dépendance	2,1	2,1			2,8	1,4												
Appartenance														2,5				0,5
Propriété	8,4	11.6	6,8		11,1	7,6	6,2	16,4	3,2	12,2	7,7	9,1		10,2		12,5		4,5
Tout-Partie	8,4	3,2	4,5	6,3		4,5		3		8,1		2,2	18,2	7,7				5,1
Rel. spatiale	6,3	4,2	2,3	2,1		2,9	15,6	3	3,2	4,1		5,2	9,1	7,7	12,5	8,3		7,5
Rel. temporelle	2,1	1		2,1		1		1,5		2		0,7		5,1				1
Similitude	4,2	18	9,1	10,5	8,4	10	9,3	6	9,7	6,1	7,7	7,7				20,8	22,2	8,6
Identité	12,6	7,4	4,5	2,1	2,8	5,9		7,4		2	7,7	3,4	9,1			4,2	11,1	4,9
Différence	6,3			12,6	5,6	4,9	3,1	6	6,4	6,1	3,8	5,1	9,1	7,7		16,8		6,7
Opposition	2,1	5,3	4,5	4,2	2,8	3,8	3,1	4,5	6,4	4,1	19,2	7,4		2,5		4,2		1,3
Coordination	2,1		13,6	4,2		3,9	3,1	6	25,8		3,8	7,7		5,1				1
Subordination		3,2		2,1	2,8	1,6		3				0,6		2,5		4,2	11,1	3,5
Surordination	2,1	1				0,6	6,2			2		1,6						
Objet	2,1	2,1				0,8												
Attribution				2,1	5,6	1,5	6,2	1,5				1,5						
Synonymie	4,2			4,2		1,7	6.2	3		2		2,2		5,1				1
Symbolisation	2,1	1				0,6	6,2	7,4			3,8	3,4		2,5				0,5
Fonction		1				0,2							9,1		12,5			4,3
Rel. indirectes	16,9	9,5	13,6	12,6	8,4	12,2	9,3	11,9	19,3	16,3	15,4	14,4	9,1	23		20,8	22,2	15
Nomb. tot[l] des relat.	47	96	44	47	36		32	67	31	49	26		11	39	8	24	9	

sion à remarquer ces relations, encore faut-il ajouter qu'elles n'ont fait leur apparition qu'au début des expériences ; après quelques séances, elles ont totalement fait défaut, comme chez les autres sujets. Les consciences de « liaisons » atteignent un taux très élevé chez les sujets M, Pa et VD ; les « consciences de propriétés des relations » se manifestent uniquement chez VD et chez M. Tous ces phénomènes constituent les interventions les plus rudimentaires des relations, relations externes ou relations tout à fait imprécises et il est à noter qu'il y a des divergences considérables dans leur fréquence, d'après les sujets ; si l'on fait, en effet, la somme de ces phénomènes, on arrive au résultat suivant : Ja 14,8 ; Jer 6,4 ; M 47,6 ; Pa 27,3 ; et VD 52,8. En comparant ces résultats à ceux indiqués dans le tableau IX (p. 561), on constate que *la fréquence relative avec laquelle les relations apparaissent sous forme rudimentaire, est en corrélation évidente avec leur fréquence générale d'intervention.* Les deux sujets les plus pauvres sous ce rapport, V D et M, sont les plus riches ici, et *chez Jer on observe une situation inverse ;* quant à Ja et à Pa, leurs résultats sont intermédiaires dans les deux cas.

Pour ce qui concerne le sujet M, le nombre des relations rudimentaires est encore plus considérable, en réalité. En effet, parmi les relations plus ou moins définies, qui se sont présentées dans ses expériences, c'est la relation de coordination qui est la plus fréquente ; mais cette relation est, chez M, extrêmement vague, c'est la simple conscience « que l'induit est quelque chose du même ordre, du même genre que l'inducteur ». La différence entre de pareilles relations et la « conscience de liaison » est minime, et si l'on ajoute ces cas à ceux que nous venons d'envisager, on arrive au total considérable de 61 % relations tout à fait vagues, qui dépasse sensiblement ce que l'on rencontre chez Ja, Jer et Pa ; seul V D en approche.

Or, si les sujets M et V D sont nettement inférieurs aux autres, sous le rapport du contenu des relations, et, d'une manière générale, au point de vue de la fréquence de leurs interventions, on constate, d'autre part, qu'ils sont nettement supérieurs, au point de vue d'autres intermédiaires : les images visuelles pour M, les pensées non

relationnelles pour V D. On voit de nouveau se manifester ici la loi de suppléance des intermédiaires.

Fait assez singulier, les sujets ont tous une tendance à favoriser telle ou telle espèce de relations ; ainsi, chez Jer, ce sont les relations de causalité et de similitude ; chez Ja, c'est la causalité et l'identité (mais l'identité est une simple similitude, en fait, car ce sont des objets semblables qui sont appelés identiques par le sujet, par exemple : Dérogation-Exception, Chloroforme-Opium, Antinomie-Dilemme, Baccalauréat-Degré, etc.). Chez le sujet V D, la causalité est peu représentée, la relation la plus fréquente est celle qui unit un objet à une de ses propriétés, la similitude vient en seconde ligne. Chez M, c'est la coordination qui l'emporte. Chez Pa enfin, on trouve une prédominance de la relation de différence ; ceci est une relation extrêmement précise, car elle aboutit à une véritable définition de l'induit par genre et différence spécifique ; en voici quelques exemples pris au hasard :

Tasse-Soucoupe. « Conscience que l'autre appartient aussi à un service à café, et que c'est aussi un récipient en porcelaine, mais plus grand que Tasse ».

Tendance-Direction. « L'autre est presque un synonyme, et il est compris dans le sens de direction ».

Panégyrique-Flatterie. « L'autre est quelque chose de semblable, mais pris dans le mauvais sens ».

D'une manière générale, il semble y avoir une certaine corrélation entre l'*espèce de relations qui est favorisée, et la fréquence d'intervention des relations ;* il en va ainsi, dans nos résultats du moins, pour la relation de causalité. Jer la mentionne le plus souvent, M et VD presque jamais, les autres sujets occupent de nouveau une position intermédiaire.

D'après tout cela, on est amené à conclure que les sujets qui utilisent le plus souvent les relations comme intermédiaires, sont ceux qui, de fait, ont les consciences de relations les plus nettes, et même ceux chez qui les relations bien définies ont la valeur logique la plus haute.

La partie du tableau qui correspond à la reproduction après 24 heures, est assez semblable à celle qui se rapporte à la reproduction

immédiate, malgré quelques variantes ; les catégories les mieux représentées sont toujours celles des « liaisons », de la causalité, des propriétés, et de la similitude. Les « liaisons » sont légèrement plus abondantes que dans le cas I ; la différence est minime, il est vrai, mais elle prend une certaine importance, du fait qu'elle s'accentue dans le même sens, pour la reproduction après une semaine. D'autre part, on retrouve chez M la prédominance de la relation de coordination ; chez Jer la prédominance de la causalité, des propriétés, et de la similitude-identité; chez Ja également prédominance de la causalité et de la similitude. Les modifications principales se manifestent chez Pa, disparition des différences, et prédominance des propriétés ; chez VD prédominance de l'opposition ; chez Ja, assez grande importance des relations spatiales.

Pour ce qui concerne la reproduction après une semaine, notons tout d'abord l'accroissement notable du nombre des « liaisons » ; en dehors de ce point, nous ne pouvons guère examiner que les résultats de Pa et de Jer. Chez ces deux sujets, *il existe une tendance indéniable dans les pourcentages à reprendre l'équilibre qu'ils avaient dans la reproduction immédiate ;* ainsi, chez Jer, la causalité qui avait fortement baissé après un jour, remonte à peu près à son niveau primitif, les propriétés qui avaient monté, descendent, la finalité remonte également ; d'autre part, il y a disparition de la similitude. Chez Pa les deux classes les plus importantes pour la reproduction immédiate, différence et similitude-identité, qui n'étaient presque pas représentées après 24 heures, remontent ici à un niveau plus élevé même, que le premier jour. Cette constatation est frappante si l'on songe au caractère plus ou moins vague qu'ont forcément des statistiques dans le genre de celle-ci, et si l'on songe, d'autre part, que le fait observé cadre parfaitement avec toutes les observations que nous avons réunies, jusqu'à présent, sur l'influence des intervalles temporels.

A vrai dire, la statistique que nous venons d'analyser, peut cependant faire l'objet d'une grave objection. Les pourcentages sont établis au moyen des relations qui ont été conscientes au moment de la reproduction ; or, les relations n'apparaissent pas dans les mêmes

expériences pour tous les sujets, et, d'autre part, elles dépendent évidemment de leurs fondements, tel groupe de mots évoquera telle relation, tel autre groupe telle autre relation. Dès lors, il semble qu'il ne faille pas considérer les résultats de l'analyse que nous avons faite, comme représentant des différences de sujet à sujet, ni les moyennes comme étant l'expression d'une loi générale.

Nous avions cru fondée cette considération, et nous n'avions guère dressé le tableau XV que par acquit de conscience, dans le but de savoir ce qui s'était passé *en fait*, dans nos expériences. Mais nous nous sommes rapidement aperçus que si l'influence du matériel était incontestable, elle était cependant infiniment moindre qu'on ne pourrait le croire *a priori*, et que les résultats étaient influencés par les propriétés individuelles, au point de laisser nettement transparaître celles-ci dans les pourcentages. Les corrélations évidentes que nous avons relevées précédemment le prouvent déjà, personne n'admettra qu'elles soient le simple fruit du hasard. Mais il y a plus, nous avons pu observer que, dans les cas où les sujets mentionnaient l'apparition de relations pour des groupes identiques, les relations étaient différentes de sujet à sujet dans la plupart des cas. Chaque sujet avait une tendance à introduire plutôt telle relation que toute autre ; cela même, lorsque sa relation favorite ne s'appliquait pas aussi bien aux fondements que l'eût fait une relation plus obvie pour un autre individu. On comprend facilement dès lors, pourquoi, malgré les différences de matériel, les statistiques trahissent néanmoins les tendances personnelles des sujets.

On trouvera, en appendice, à la fin de ce travail, un tableau (tableau XXVI) présentant côte à côte, les relations trouvées par les différents sujets pour les mêmes mots, et l'on pourra aisément se convaincre qu'elles correspondent bien aux tendances que nous avons déduites de l'analyse statistique.

2° Les reproductions définies.

A) M et R ont attiré l'attention sur ce fait que, dans certains cas de reproduction indirecte, l'intermédiaire aboutissait à une définition de l'induit. Cela se vérifie toujours lorsque l'intermédiaire est une relation qui unit l'induit à l'inducteur; cela se vérifie encore lorsque l'intermédiaire est un phénomène imaginatif, et qu'il y a conscience du rapport de représentation entre l'intermédiaire et l'induit; cela se présente enfin, bien que très rarement, pour les pensées non relationnelles et les faux mots (voir p. 559). Nous avons cherché à nous rendre compte de l'importance réelle de ces cas, afin de voir si le fait de la définition de l'induit était de nature à favoriser la reproduction dans une mesure plus ou moins considérable.

Le tableau XVI donne les résultats obtenus; il indique pour tous

Tableau XVI.

SUJETS.	I.	D.	H.
Ja . . .	55,2	58,6	44
Jer . . .	93,8	95,4	83,7
M . . .	42	50	42,8
Pa . . .	53	64,3	60
V. D. . .	42,9	43,8	27,6
Moyenne.	57,3	62,4	51,6

les sujets, et pour chaque intervalle temporel, la fréquence des reproductions définies, quels que fussent les phénomènes qui amenaient la « définition ». Les pourcentages sont établis sur la base de 100 reproductions exactes, afin de donner une idée de l'importance réelle du fait.

Il y a reproductions définies dans un peu plus de la moitié des cas de reproductions correctes, en moyenne; elles augmentent de fréquence après 24 heures et diminuent notablement après une

semaine. Elles suivent donc une marche parallèle à celle du nombre des reproductions indirectes ; cependant, si l'on établit le pourcentage sur la base de 100 reproductions indirectes, on constate que pour l'intervalle H, la fréquence des reproductions définies tombe plus rapidement que celle des reproductions indirectes ; voici les chiffres : I, 71,3 ; D, 70,4 ; H, 59,7. Ces rapports se retrouvent chez tous les sujets. La comparaison du nombre des reproductions définies, avec les fréquences d'interventions des relations (tableaux VIII et IX, p. 561) montre qu'il y a eu très peu de cas de reproductions définies en dehors des expériences dans lesquelles les relations unissaient l'induit à l'inducteur ; aussi, d'une manière générale, la fréquence de celles-là est-elle déterminée immédiatement par la fréquence de celles-ci.

Les reproductions définies ne se rencontrent donc que dans la moitié des réactions correctes, en moyenne. Mais, si l'on veut apprécier à sa juste valeur la portée de la reproduction définie, il importe de savoir dans quelle mesure l'induit se trouve défini par les intermédiaires, et sous ce rapport, l'examen des contenus de relations est extrêmement instructif. De l'analyse soignée que nous avons faite des quelque 400 consciences de relations qui se sont montrées dans nos expériences, nous pouvons conclure que, dans *aucun cas*, les relations présentes n'ont abouti à donner une définition univoque de l'induit. En outre, le quart au moins des relations (relations externes, liaisons, « consciences de propriété des relations ») comprend des rapports tout à fait équivoques ; et si l'on y ajoute les cas très nombreux considérés comme coordinations (même souvent les cas de similitude et d'identité) dans lesquels le sujet est simplement conscient que « l'autre » est quelque chose du même ordre que l'inducteur, on arrive à un total, qui n'est certainement pas inférieur à 40 °/₀, de relations équivoques. Si l'on retranche, enfin, la valeur correspondant à ces 40 °/₀, des cas dans lesquels il y a eu reproduction définie, on trouve qu'il ne reste guère que 30 °/₀ des réactions correctes, dans lesquelles l'induit a été défini avec plus ou moins de netteté, et encore leur faisons-nous la part large. Donc, d'une manière générale, la conscience de relation appliquée à l'inducteur serait manifestement insuffisante à amener la

reproduction de l'induit par le jeu des associations anciennes ; la relation a pour effet de restreindre les possibilités de reproduction, de limiter la recherche du sujet et de la diriger vers un certain domaine, assez vaguement déterminé. Il va de soi que cette limitation de la recherche doit contribuer à la reproduction dans une mesure d'autant plus efficace que la limitation est plus précise, mais il est non moins évident, d'après ce que nous venons de dire, que cette limitation n'aurait guère chance d'amener l'évocation de l'induit, si elle n'était puissamment aidée par les *tendances à la reproduction* créées à l'imprégnation. La nécessité de ce facteur associatif est démontrée, aussi bien par le fait du nombre relativement faible des reproductions définies, que par le caractère toujours assez équivoque qui leur revient.

B) Les intermédiaires qui définissent l'induit favorisent naturellement l'évocation de synonymes de ce terme. Dans nos expériences, nous avons trouvé des synonymes de l'induit dans un quart, environ, des réactions fausses. Le tableau XVII contient les données numériques

Tableau XVII.

SUJETS.	I.	D	H
Ja . . .	27,2	9,2	2,9
Jer . . .	42,8	14,2	6,3
M. . . .	22,2	20	8,1
Pa . . .	28,5	7,6	16,3
V. D. . .		7,6	1,8
Moyenne.	24,1	11,7	7

sur l'apparition des synonymes, pour les cinq sujets et les trois intervalles temporels. Les synonymes devant être considérés comme termes faux, par rapport aux termes justes, nous avons établi la statistique sur la base de 100 cas faux. En moyenne, les cas les plus fréquents de reproduction de synonymes se trouvent pour la reproduction immédiate, et la fréquence diminue régulièrement pour les deux autres

intervalles ; cela se vérifie pour les différents sujets, à part deux exceptions peu importantes. D'une manière générale, on constate que la fréquence des synonymes, chez les divers sujets, est en corrélation avec l'emploi qu'ils font des relations.

C) Dans tous les cas de reproductions définies, il existe un rapport logique entre l'induit et l'inducteur ou l'un des intermédiaires ; mais, avant l'apparition du *terme* induit, la relation ne s'applique à l'induit que pour autant qu'il soit donné, c'est-à-dire à « l'autre » terme, présent sous forme intentionnelle ; aussi lorsque le mot de réaction apparaît, sa mise en connexion avec la relation présente, peut se faire de différentes façons. Le plus souvent, ce n'est qu'après l'apparition du mot de réaction que les sujets prennent conscience de sa concordance avec la relation donnée ; l'inducteur évoque une relation, par exemple, le « savoir » que l'induit est du même ordre que lui, puis apparaît le terme cherché, et au moment de son apparition ou immédiatement après, le sujet remarque que ce terme vérifie la relation. Parfois cependant, l'induit vient en continuité avec la relation, il apparaît directement « comme le terme cherché, qui se trouve dans tel ou tel rapport avec l'inducteur » (1).

M et R ont formulé l'hypothèse que ce dernier cas se réalisait peut-être lorsque l'induit était vaguement présent avant son apparition nette. C'est là une supposition qu'il n'est pas aisé de contrôler, d'autant plus que le nombre de ces cas est tellement restreint que l'on ne peut guère en faire une étude spéciale au point de vue des durées de réactions, ce qui pourrait jeter quelque lumière sur la question. Nous avons cherché à nous faire une idée de l'importance numérique de cette particularité ; à cet effet nous avons dressé le tableau XVIII ; il indique, sur la base de 100 reproductions correctes, la fréquence relative avec laquelle l'induit s'est présenté en continuité avec un intermédiaire (cette statistique comprend aussi les cas dans lesquels l'intermédiaire était une *image* accompagnée de la conscience d'un

(1) M et R, p. 28.

rapport de représentation avec l'induit). La continuité ne s'est rencontrée, en moyenne, que dans 10 % des cas, pour les trois intervalles temporels ; le phénomène dont nous nous occupons ici constitue donc

Tableau XVIII.

SUJETS.	I.	D.	H.
Ja . . .	16,6	13,8	16
Jer . . .	7,1	15,1	13,9
M. . . .	15	13,2	23,8
Pa . . .	2	2,8	
V. D. . .	5,6	1,7	3,4
Moyenne.	9,2	9,3	11,4

une exception relativement rare. La répartition des cas de continuité est très irrégulière, aussi bien pour les trois intervalles temporels que pour les différents sujets.

3° Le retard de la relation.

M et R ont constaté que les réactions dans lesquelles des relations apparaissaient comme intermédiaires étaient, chez leurs sujets, notablement plus longues que les réactions du même degré de complication, dans lesquelles intervenaient d'autres intermédiaires ; c'est ce qu'ils ont appelé le « retard de la relation » (1). Le retard variait dans une large mesure de sujet à sujet, et, de plus, sa valeur absolue semblait être en corrélation avec les capacités associatives des sujets. D'autre part, toute une série d'observations introspectives ont mené ces auteurs à supposer que les relations pouvaient apparaître, ou bien sous l'influence active de l'inducteur et coopérer avec lui à la reproduction, ou bien sous l'influence des *deux* termes de la relation, dont le second ne serait encore que vaguement donné. Dans le premier cas, les réac-

(1) M et R, p. 59.

tions seraient du même ordre de grandeur que celles qui contiennent d'autres intermédiaires; dans le second cas, au contraire, elles seraient notablement plus longues, le développement progressif de l'induit ne se réalisant que dans de telles réactions. La moyenne générale des réactions avec relations serait plus longue que la moyenne générale des réactions avec autres intermédiaires, par suite de la présence des deux modes d'intervention des relations. Enfin, les différences dans le retard, observées chez les différents sujets, proviendraient de la fréquence relative avec laquelle chaque mode d'apparition des relations se manifesterait dans les réactions des sujets.

Ces conclusions n'ont pu, malheureusement, se baser que sur un très petit nombre de cas, de façon qu'elles conservaient un caractère hautement hypothétique; aussi était-il intéressant d'examiner à ce point de vue le matériel que nous avions à notre disposition.

M et R avaient pris, comme points de comparaison, les cas dans lesquels une relation était intervenue comme seul intermédiaire, et ceux dans lesquels l'intermédiaire unique était une image visuelle. En réalité, c'est la seule manière de procéder pour obtenir une appréciation quelque peu certaine de la valeur du retard. Malheureusement, ces cas « purs » sont fort rares, et il est difficile d'en obtenir un nombre suffisant pour pouvoir calculer des moyennes; ainsi, parmi nos sujets, il n'y en a que deux chez qui les cas à images visuelles soient quelque peu fréquents, ce sont M (17 cas avec relations et 14 cas avec images) et Ja (26 cas avec relations et 14 avec images).

Chez M, il y a un retard net, les réactions à relations sont de 300 sig. plus longues, en moyenne, que les réactions à images (les valeurs centrales respectives sont: 1398 et 1091; les moyennes: 1594 et 1289). Chez Ja, par contre, la durée moyenne est équivalente pour les deux espèces de réactions (valeurs centrales: 1641 et 1691; moyennes: 1756 et 1799). Pour ce qui concerne les autres sujets, quelques indications nous sont fournies par d'autres valeurs temporelles. Ainsi, chez Jer, les réactions à relations sont plus longues que la moyenne générale des réactions indirectes (valeurs centrales: 1931 et 1797; moyennes: 2137 et 2232). Cela témoigne de la présence d'un retard considérable,

car, dans la moyenne des réactions indirectes, sont comprises les réactions à tous les degrés de complication, et, d'une manière générale, elles sont beaucoup plus longues que celles à intermédiaires simples.

Pour Pa, le seul point de repère que nous possédions, est la durée des reproductions directes ; comparées aux réactions avec relations comme seuls intermédiaires, elles sont plus courtes, de 500 sig. au moins (valeurs centrales : 1136 et 1691 ; moyennes : 1281 et 1910). C'est une différence analogue à celle qui sépare ces deux modes de réaction chez M ; il semble donc qu'il doive y avoir un retard chez Pa également.

Chez V D enfin, il n'y a certainement pas trace de retard, car ses réactions avec relations sont exceptionnellement courtes ; elles sont plus courtes même que la moyenne de toutes les réactions correctes (valeurs centrales : 1002 et 1132 ; moyennes : 1017 et 1503).

En résumé, la situation est donc celle-ci : chez M et Jer, il y a certainement un retard assez considérable ; chez Pa, il semble qu'il y en ait un aussi (la dispersion des valeurs donne même une certitude à cet égard) ; chez Ja et V D, par contre, il n'y a pas de retard.

Le retard ne s'observe donc pas chez tous les sujets. D'autre part, nous retrouvons dans nos expériences, un fait analogue à celui qu'ont observé M et R, au sujet de la relation existant entre la capacité associative individuelle et la valeur du retard ; les sujets les plus faibles au point de vue associatif, ont le retard le moins considérable. Le sujet Ja dont la capacité associative est extrêmement faible, ainsi que nous le verrons dans la suite, ne manifeste aucun allongement de temps dans ses réactions avec relations ; le sujet M, qui a une capacité associative beaucoup plus élevée, a un retard notable. Quant à Pa et Jer, leurs capacités associatives sont également élevées, et ils ont certainement un retard, bien que nous ne puissions nous faire une idée de sa grandeur. Pour ce qui concerne V D, nous ne possédons malheureusement pas de données suffisantes sur la valeur de ses capacités associatives (1).

(1) Cfr. p. 543.

L'existence d'un retard de la relation dans les expériences de Pa et de Jer, est confirmée par l'examen de la dispersion des valeurs temporelles ; M et R avaient attiré l'attention sur ce point, et ils avaient trouvé des indications sur la présence d'un double sommet dans les courbes de dispersion des durées, correspondant aux réactions avec relations. Nous avons rencontré une situation analogue dans les résultats des sujets Pa et Jer.

Chez Jer, on trouve 17 réactions massées entre 1000 et 1800 sig., et les 17 autres valeurs appartiennent toutes à des réactions très lentes, dépassant de beaucoup 2000 sig., ce qui est exceptionnellement long, puisque la valeur centrale des réactions indirectes, à tous les degrés de complication, est seulement de 1797 sig.

Chez Pa, il y a 16 réactions échelonnées entre 800 et 1900 sig. et 11 sont plus longues que 2000 ; la valeur centrale de toutes ses réactions indirectes est de 1898 sig.

Chez Ja, on ne trouve pas de trace d'un double sommet ; ses 26 valeurs utilisables se trouvent fortement dispersées, depuis 900 sig. jusqu'à 2000, et il y a seulement 6 réactions plus longues.

Chez V D, pas de double sommet non plus, et dispersion peu étendue ; toutes les valeurs font masse entre 700 et 1600 sig.

Chez M enfin, on rencontre 13 réactions dispersées entre 800 et 1600 sig. et 4 plus longues que 2000 ; la somme des cas utilisables est trop faible ici pour que l'on puisse interpréter ces résultats d'une manière ou de l'autre.

Il y a donc indication d'un double sommet chez Jer et Pa, tandis que chez Ja et V D cette indication ne se retrouve point ; or, chez ces deux derniers sujets, le retard de la relation n'existe pas, tandis qu'il existe très probablement chez les premiers.

Bref, nos constatations concordent pleinement avec celles de M et R là où la comparaison était possible ; cette confirmation est d'autant plus précieuse, qu'il est fort difficile de prouver définitivement des conclusions de cette espèce, étant donnée la masse du matériel que l'on doit accumuler pour fournir pareille démonstration.

4° Les pensées non relationnelles.

Les faits que nous comprenons sous ce titre, pourraient donner lieu, comme les pensées relationnelles, à toute une série de subdivisions, au point de vue de la psychologie de la pensée, et de même, au point de vue logique. Mais leur importance étant vraisemblablement assez faible à côté de celle des images et des relations, nous nous sommes bornés à les envisager dans leur ensemble. Quelques exemples feront d'ailleurs comprendre immédiatement de quoi il s'agit :

V D. Censeur-Critique. « Pensé aux censeurs Romains ».

V D. Défenseur-Apologie. « Pensé que ne pourrais pas trouver l'autre mot ».

V D. Mariage-Famille. « Je cherchais à définir le mariage, et j'ai dit : union pour toujours ».

Ja. Invention-Découverte. « Pensé à la découverte de l'Amérique ».

Pa. Epopée-Héros. « Pensé à l'Iliade ».

Pa. Peau-Toucher. « Pensé : c'est drôle ».

Pa. Squelette-Crâne. « Pensé à la place où se trouvait le squelette dans le Larousse médical ».

Pa. Substantif-Déclinaison. « Pensé à la grammaire ».

Pa. Station-Gare. « Pensé aux chemins de fer ».

Jer. Tête-Raison. « Je me suis demandé ce que signifiait cette tête ».

Jer. Congrès-Assemblée. « Pensé aux Etats-Unis ».

Jer. Féodalité-Chevalerie. « Pensé au Moyen âge ».

Jer. Briquetterie-Argile. « Pensé que dans les briquetteries, on fait des briques ».

M. Antinomie-Dilemme. « Pensé aux antinomies de Kant ».

M. Boudhisme-Nirvana. « Pensé à d'autres religions orientales ».

M. Bienfaiteur-Don. « Pensé à une personne qui s'occupe de bonnes œuvres ».

Comme on le voit par ces exemples, les faits les plus fréquents sont de simples directions de pensée ; le sujet pense à quelque chose qui ne lui est présent que sous forme intentionnelle ; ces directions ont pour effet de fournir éventuellement un point d'application à l'état de recherche de l'induit, qui se développe dès l'apparition de l'inducteur. Parfois, le sujet cherche consciemment dans cette voie ; dans d'autres cas il s'en détourne, soit que l'induit se présente spontanément, soit que l'apparition d'une relation, d'une image ou même d'une autre pensée, vienne servir de fil conducteur à la recherche.

Moins abondantes sont les « idées », comme : « pensé que je ne pourrais pas trouver l'induit » (1), ou les recherches de définitions comme, « je cherchais à définir le mariage ».

Parmi les pensées, on trouve encore des idées se rapportant à l'imprégnation, aux sentiments éprouvés à cette occasion, ou à la place occupée par le groupe auquel appartient l'inducteur. Si l'on fait abstraction des pensées qui se rapportent à l'imprégnation, la plupart des pensées dont il s'agit ici correspondent à de simples voies associatives ouvertes par l'inducteur, et sans connexion directe avec l'induit. D'autres, comme la recherche de la définition, sont en rapport intime avec l'état de recherche de l'induit ; le sujet tâche de se rendre compte de l'inducteur avec la plus grande précision possible, afin de limiter le domaine de ses investigations. La plupart de ces faits ne semblent donc nullement, vu leur nature, avoir été présents au moment de l'imprégnation, comme c'était le cas pour les relations et pour les images (du moins pour celles qui représentaient l'induit). Et, sous ce rapport, ils paraissent se trouver dans les mêmes conditions que les faux mots ou que les images de l'inducteur et les images associées.

D'autre part, cependant, leur influence, au point de vue de la reproduction doit être sensiblement plus efficace. En effet, l'induit et l'inducteur appartenant au même cercle d'idées, les pensées évoquées par l'inducteur appartenant aussi à ce cercle, il y a des chances pour qu'elles mettent le sujet sur la voie de l'induit, soit par constellation associative, soit par similitude, etc. Parmi les exemples cités plus haut, un bon nombre pourraient s'interpréter dans le sens d'une utilisation de l'intermédiaire pour la reproduction. Toutefois, il ne faut pas oublier qu'il ne s'agirait là que d'une interprétation, car, dans les données introspectives, rien ne nous permet de décider (sauf dans de rares exceptions) de l'effectivité de l'intermédiaire.

Il arrive que cette influence se manifeste plus nettement ; ainsi,

(1) Des « idées » comme celle-là se rencontrent de temps en temps dans les processus de l'imprégnation ; on ne peut donc les considérer comme faisant partie des processus de la réaction comme telle (voir p. 557) : ce sont des intermédiaires.

on remarque parfois que la pensée est beaucoup plus intimement unie à l'induit qu'à l'inducteur, comme dans l'exemple suivant :

Pa. Littérature-Tragédie. « Pensé immédiatement à Sophocle ».

Notons enfin que, dans certains cas, il est assez difficile de différencier une pensée non relationnelle d'un fait relationnel. Lorsqu'il y avait doute, nous avons toujours opté, dans la classification, pour la catégorie des pensées non relationnelles, de façon que leur fréquence pourrait être légèrement exagérée ; ces cas sont, du reste, exceptionnels.

Les rapports de fréquence des pensées non relationnelles se trouvent consignés dans les tableaux VIII et IX, p. 561. Le nombre des pensées qui apparaissent dans les reproductions indirectes (tableau IX), augmente fortement pour l'intervalle D, comparativement à I, et il reste à peu près au même niveau pour l'intervalle H ; chez trois sujets, cependant, il montre une tendance nette à descendre ; chez un quatrième, la fréquence reste stationnaire ; chez un seul, il y a augmentation.

La fréquence des pensées varie, comme celle des autres intermédiaires, dans une proportion considérable suivant les sujets. Sous ce rapport, le fait le plus remarquable à signaler est le nombre anormal de ces phénomènes, chez V D ; les pensées sont chez lui les intermédiaires les mieux représentés, et leur fréquence est deux fois plus grande que chez Pa, qui vient en seconde ligne.

De même que pour les pensées relationnelles, nous avons distingué les pensées non relationnelles en souvenirs (S), notions ou « savoirs » (N), et simples pensées (P).

Les notions se rapportaient surtout à la recherche de l'induit ; en voici des exemples : « savoir que je suis dans la bonne direction » ; « savoir que je ne pourrais me tromper pour l'autre mot », etc. Les souvenirs, eux, se rapportaient presque exclusivement à l'imprégnation ; parfois, cependant, ils visaient soit des événements anciens de la vie des sujets, soit des expériences antérieures faites dans les mêmes conditions. Quant aux simples pensées, elles comprenaient des faits dans le genre de ceux dont nous avons donné des exemples, p. 607.

Le tableau XIX indique le nombre moyen des cas dans lesquels des faits de chacune de ces catégories se sont rencontrés, sur 100 cas de reproductions indirectes ; on y trouvera également les valeurs correspondantes pour les différents sujets.

Tableau XIX.

SUJETS	S.			N.			P.		
	I.	D.	H	I.	D.	H.	I.	D.	H.
Ja . . .	2,4	11,6	9.5	6			3,6	23,3	19
Jer . . .	12,5	7,6	16,6	4,1	1,5	2,3	8,3	18,4	26,1
M. . . .	7	11,6	20		3,3		8,4	13,3	6,6
Pa . . .	23,8	12	11,1	1,4	5,1		4,4	15,5	25,9
V. D. . .	36,5	30,6	32	8,5	8,1	12	20,7	34,6	32
Moyenne.	16,4	14,6	17,8	4	3,6	2,8	9	21	21,9

D'une manière générale, on constate que les notions sont extrêmement rares chez tous les sujets. Les souvenirs sont très fréquents, et ils subissent l'influence du temps d'une manière tout à fait analogue aux souvenirs relationnels (1) : diminution en passant de I à D, augmentation en passant de D à H. Quant aux simples pensées, elles augmentent fortement de fréquence relative au passage de I à D, et conservent la même fréquence pour l'intervalle H. En somme, c'est aux simples pensées qu'est due l'augmentation de fréquence des pensées non relationnelles, dans les reproductions indirectes.

Nous avons rencontré un cas similaire pour les faux mots, et aussi pour les images représentant l'inducteur. Il est intéressant de remarquer que les faux mots sont des phénomènes qui n'entrent pas en ligne de compte à l'imprégnation, et que les images de l'inducteur n'y interviennent probablement pas dans la mesure où elles apparaissent à la reproduction. D'autre part, tous les phénomènes qui

(1) Cfr. p. 589.

ont dû certainement être élaborés dans les processus de l'imprégnation avant d'apparaître au moment de la reproduction, subissent fort différemment l'influence du temps, ils diminuent de fréquence lorsque l'intervalle augmente ; c'est ce que l'on constate pour les relations et pour les représentations visuelles de l'induit. Nous sommes ainsi amenés, par analogie, à considérer les pensées non relationnelles comme des phénomènes accessoires, dont la présence au moment de la reproduction est due, avant tout, à l'attitude de recherche de l'induit (comme c'est le cas pour les faux mots et pour certaines images), et n'est pas influencée, dans une mesure appréciable, par les tendances à la reproduction créées à l'imprégnation. Ceci ne signifie point, bien entendu, que ces phénomènes n'aient pas été présents à l'imprégnation, mais simplement qu'ils peuvent ne pas l'avoir été, et que, s'ils ont apparu à ce moment, ce n'est pas là la raison principale de leur intervention au moment de la reproduction.

Le rôle exact des pensées non relationnelles, au point de vue de la reproduction, est assez difficile à établir ; elles peuvent être actives de plusieurs façons, soit en mettant le sujet sur la trace de l'induit, soit, au cas où elles ont été présentes à l'imprégnation, par une influence associative. Leur fréquence moyenne dans le cas de la reproduction immédiate, comparée à celle des relations et des images, semble montrer que leur valeur reproductive est assez minime, en comparaison de celle de ces phénomènes. Les pensées non relationnelles n'apparaissent guère, semble-t-il, que comme dernière ressource, quand les autres moyens sont épuisés (l'examen de la composition des réactions à divers degrés de complication confirme pleinement cette conception) ; or, il va de soi que cette situation ne peut être réservée qu'à un facteur d'utilité inférieure. Ces phénomènes peuvent constituer cependant, chez certains sujets, l'intermédiaire principal, ou du moins, le plus fréquent de tous ; c'est le cas pour V D, chez qui les pensées non relationnelles ont une fréquence double de celle que l'on rencontre chez les autres sujets. Or, V D se fait remarquer par une infériorité notable au point de vue des autres intermédiaires ; il a fort peu d'images visuelles et moins d'intermédiaires relationnels que tous les

autres sujets ; de plus, ses intermédiaires relationnels sont extrêmement pauvres au point de vue de leur contenu. Les pensées non relationnelles suppléent donc, chez lui, à l'insuffisance des autres intermédiaires; ce sujet arrive, d'ailleurs, à un taux général de reproductions relativement élevé ; il faut en conclure que les pensées non relationnelles peuvent être éventuellement d'une utilité incontestable.

§ 2. — La répartition des intermédiaires suivant le degré de complication des réactions.

Dans l'étude que nous avons faite, au premier chapitre de ce travail, de la complication des réactions, nous avons fait abstraction de la nature particulière des intermédiaires, pour ne nous occuper que de leur nombre. Mais il va de soi que les données obtenues doivent être complétées par un examen détaillé des diverses catégories de phénomènes qui sont intervenus en réalité. Le tableau XX donne des renseignements à cet égard ; il se rapporte aux trois intervalles temporels, et il est construit de façon à mettre en lumière la fréquence avec laquelle les divers intermédiaires se sont présentés dans les cas où il n'y avait qu'un intermédiaire, où il y en avait deux, où il y en avait plusieurs.

Pour chaque degré de complication, nous avons établi dans combien de cas, sur 100 cas de cette espèce, tel phénomène s'était présenté. Ainsi, par exemple, les chiffres du tiers supérieur de la première colonne verticale du tableau XX, indiquent la fréquence avec laquelle on a trouvé des cas à faux mots, parmi les cas où il y avait eu un seul intermédiaire, pour la reproduction immédiate; dans la sixième colonne verticale du même tableau, les chiffres indiquent dans combien de cas, sur 100 cas où il y avait eu deux intermédiaires, on a trouvé *une ou deux* représentations visuelles, etc.

L'analyse de ces tableaux permet de faire les remarques suivantes :

1° *Pour la reproduction immédiate.*

A) *Cas où un seul intermédiaire est signalé.* Dans ces cas, les intermédiaires qui apparaissent le plus fréquemment sont les pensées

Tableau XX.

SUJETS		Un interm.				Deux interm.				Interm. multiples			
		F.M.	Im.	R.	P.	F.M.	Im.	R.	P.	F.M.	Im.	R.	P.
I.	Ja	12,5	29,1	54,1	4,1	39,2	46,4	57,1	32,1	28,6	85,7	71,4	42,8
	Jer		11,3	86,3	2,3	24,2	27,2	93,9	33,3	42,1	68,4	89,4	47,3
	M	10	35	50	5	47,6	71,4	57,1	9,5	80	80	70	50
	Pa	2,8	11,1	77,7	8,3	38	23,8	80,9	42,8	30	80	80	70
	V.D. . . .	18,4	15,7	39,4	26,3	32,1	21,4	53,5	67,8	31,2	56,2	56,2	93,7
	Moyenne .	8,7	20,4	61,5	9,2	36,2	38	68,5	37,1	42,3	74	73,4	60,7
D.	Ja	20	15	50	10	33,3	61,1	77,7	22,2	76,9	46,1	76,9	69,2
	Jer		8	88	4	33,3	16,6	95,8	29,1	56,2	56,2	81,2	56,2
	M		68,4	26,3	5,2	32	80	48	20	62,5	81,2	75	56,2
	Pa		12,5	68,7	18,7	56,5	17,3	78,2	34,7	84,2	57,8	84,2	63,1
	V.D. . . .	25	8,3	33,3	33,3	63,6	18,1	36,3	63,6	84,6	26,9	61,5	73
	Moyenne .	9	22,4	53,2	14,2	43,7	38,6	67,2	33,9	72,8	53,6	75,7	63,5
H.	Ja	18,7	6,2	50	25	50	25	50	50	100	100	100	
	Jer	7,6	15,3	76,9		53,3	26,6	80	40	71,4	50	100	71,4
	M		60		40	20	100	80		60	80	60	60
	Pa	7,7		61,5	30,7	33,3	22,2	55,5	55,5	80	80	100	
	V.D. . . .	33,3		22,2	44,4	70	30	20	70	66,6	50	66,6	100
	Moyenne .	13,4	16,3	42,1	28	45,3	40,7	57,1	43,1	75,6	72	85,3	46,2

relationnelles ; viennent ensuite, par rang de fréquence, les images visuelles, les phénomènes de pensée non relationnelle, et les faux mots. Ces rapports sont les mêmes chez tous les sujets, sauf chez V D, chez lequel, comme nous le savons, les phénomènes de pensée non relationnelle sont très fréquents.

B) *Cas où il y a eu deux intermédiaires.* Les consciences de relation ont à peu près la même importance, en moyenne, que dans le cas précédent, avec une très légère tendance à monter. Mais les trois autres espèces d'intermédiaires gagnent sensiblement en fréquence.

Ce sont surtout les faux mots et les pensées non relationnelles qui augmentent en nombre ; les images visuelles gagnent relativement moins. Cela se vérifie chez tous les sujets ; M seul fait exception, en ce sens que, chez lui, les images visuelles ont une fréquence considérable.

C) *Cas à intermédiaires multiples.* On constate que les phénomènes relationnels restent toujours sensiblement au même niveau ; le nombre des faux mots n'augmente guère non plus ; par contre, les pensées non relationnelles et surtout les images visuelles prennent une fréquence deux fois plus grande que dans les cas à deux intermédiaires. A quelques exceptions de détail près, les résultats de tous les sujets concordent. La présence de divergences se comprend d'ailleurs aisément, étant donné le petit nombre de cas envisagés, pour les intermédiaires multiples.

2° *Les résultats obtenus pour l'intervalle D* sont fort semblables aux précédents, avec cette seule différence importante que les faux mots, deviennent beaucoup plus fréquents, du moins dans les réactions complexes (celles à intermédiaires multiples surtout). L'exception individuelle la plus marquée se rencontre chez le sujet M, dont les images visuelles prennent une prépondérance notable dans les réactions à un intermédiaire, et dépassent largement les consciences de relations.

3° *Pour ce qui concerne les résultats correspondant à l'intervalle H*, nous avons également dressé un tableau semblable aux deux autres, afin de fournir l'analyse complète de nos matériaux ; mais il ne faut guère se faire d'illusions sur la valeur des chiffres obtenus, car le nombre des cas observés, qui était déjà assez faible pour l'intervalle D, devient insignifiant ici. Il est d'autant plus remarquable que les moyennes concordent assez nettement avec celles obtenues pour l'intervalle D.

Il résulte de cet examen que les intervalles temporels n'introduisent guère de modifications dans la composition des réactions de divers degrés de complication, si ce n'est pour ce qui se rapporte à la fréquence des faux mots, et, chez un seul sujet, la fréquence des images visuelles. Par contre, la fréquence relative avec laquelle les divers intermédiaires sont représentés, dépend évidemment de la complication

des réactions. Ces rapports de dépendance sont, à part de rares exceptions, uniformes chez tous les sujets, de façon qu'on peut les considérer comme l'expression d'une loi générale qui se résume de la façon suivante :

Lorsque la complication des réactions augmente, tous les intermédiaires deviennent plus nombreux, mais l'accroissement de fréquence est fort variable suivant leur nature. Les consciences de relations ne changent guère de niveau, quelle que soit la complication des réactions ; d'autre part, elles constituent, et de loin, l'intermédiaire le plus largement représenté dans la classe des réactions à un seul intermédiaire. On peut donc les considérer comme l'intermédiaire principal ; les images visuelles viennent en seconde ligne, au point de vue de la fréquence, dans les réactions de structure simple.

Lorsque la reproduction ne se fait pas immédiatement après l'apparition d'un intermédiaire, d'autres phénomènes se présentent, ce sont surtout des pensées non relationnelles et des faux mots. Ainsi que nous l'avons signalé précédemment, leur apparition est due à l'état de recherche de l'induit, et manifeste la tendance à chercher l'induit plus ou moins au hasard, en employant tous les moyens possibles pour y arriver. Les images visuelles, enfin, prennent une importance considérable dans les réactions les plus longues. Celles-ci sont donc très favorables à l'apparition des images, ce qui concorde parfaitement avec ce que nous savons de la lenteur d'évocation de ces phénomènes. Bien entendu, ce ne sont point les réactions longues qui nous ont fourni le plus grand nombre d'images ; cette conclusion serait inexacte, étant donné la quantité restreinte de réactions à intermédiaires multiples que nous avons observée.

La composition des réactions, telle que nous venons de l'exposer, exprime la loi générale, qui ressort de l'examen des moyennes et des résultats détaillés de la majorité des sujets. Mais cette loi souffre des exceptions ; chez le sujet V D, les pensées non relationnelles sont toujours beaucoup plus fréquentes que chez les autres sujets, et dans les cas à plusieurs intermédiaires, elles deviennent tellement nombreuses, qu'elles dépassent notablement le nombre des relations,

ce qui ne s'observe chez aucun autre sujet. Chez le sujet M, ce sont les images visuelles qui sont plus fréquentes que chez les autres sujets ; et, de même que les pensées chez V D, elles deviennent beaucoup plus nombreuses que tous les autres intermédiaires, dès que la complication de la réaction augmente et que l'intervalle temporel devient plus considérable. Après 24 heures même, les rôles sont renversés, les images conservant à peu près le même taux, tandis que les relations augmentent rapidement de fréquence avec la complication des réactions. *Les divergences individuelles ne se manifestent guère pour les réactions à un intermédiaire, dans le cas de la reproduction immédiate ; elles apparaissent lorsque la reproduction ne se fait pas par les moyens ordinaires ;* alors, les sujets recourent de préférence aux intermédiaires qui correspondent à leurs propriétés typiques.

§ 3. — Rapports entre les processus de la reproduction et ceux de l'imprégnation.

Il serait extrêmement intéressant, comme nous le signalions au début de ce travail, d'établir un parallèle détaillé entre les phénomènes qui se présentent au moment de l'imprégnation, et ceux qui interviennent au moment de la reproduction. On pourrait pousser cette étude très loin, et faire des processus de l'imprégnation une analyse aussi détaillée que celle que nous avons faite de la reproduction, mais pareil travail devrait constituer, à lui seul, la matière de recherches spéciales. Aussi nous sommes-nous bornés à l'examen de deux questions, dont la première vise la fréquence d'apparition des intermédiaires. Nous avons déterminé dans combien de cas, sur 100 présentations de groupes à l'imprégnation, les sujets mentionnaient des images visuelles, des consciences de relations, des pensées non relationnelles ; les chiffres obtenus sont indiqués dans le tableau XXI (1).

(1) Il s'agit ici des expériences spéciales faites sur la mémorisation, avec rétrospection immédiate, portant sur les processus qui s'étaient développés à la lecture des groupes de mots. Cfr. p. 541.

Tableau XXI.

SUJETS	Im.	R.	P.
Ja. . . .	22	58	38
Jer. . . .	50	90	40
M. . . .	64	94	28
Pa. . . .	44	80	34
Moyenne .	45	80,5	35

Ici se pose la question de savoir quel point de comparaison il faut adopter, parmi les statistiques qui se rapportent à la reproduction ; c'est un point assez délicat. Il semblerait naturel de choisir les pourcentages établis sur la base de 100 présentations d'inducteurs ; dans ce cas, la base serait identique à celle qui a été adoptée pour les pourcentages relatifs à l'imprégnation. Mais, en réalité, pareille comparaison serait inexacte, car, s'il se présente constamment des phénomènes au moment de l'imprégnation, il n'en va pas de même pour la reproduction ; dans le cas des reproductions directes, il n'y a pas d'intermédiaires, et dans le cas des reproductions fausses et nulles il y en a, en général, beaucoup moins que dans les cas justes, ainsi que nous le verrons à l'instant. La prise en considération des réactions fausses et nulles et des cas de reproductions correctes, aboutirait donc à réduire simplement le nombre des phénomènes, comparativement aux processus de l'imprégnation. Pour la même raison, on est amené à écarter les statistiques établies sur la base de 100 cas de réaction correcte. Restent donc celles qui sont basées sur 100 cas de reproductions indirectes. En rapprochant les données de ces statistiques de celles qui se rapportent à l'imprégnation, on peut résoudre le problème suivant : quels sont les phénomènes qui apparaissent, soit au moment de l'imprégnation, soit au moment de la reproduction, *dans les cas où des phénomènes sont signalés par les sujets.* Comme point de comparaison, nous adoptons donc le tableau IX, p. 561, qui doit être mis en parallèle avec le tableau XXI.

D'une manière générale, les trois catégories de phénomènes examinés, images visuelles, relations et pensées non relationnelles, sont moins bien représentées au moment de la reproduction qu'au moment de l'imprégnation; cela ressort nettement de l'examen des moyennes (il faut exclure des moyennes du tableau IX, les résulats du sujet V D, pour lequel nous n'avons pu faire l'analyse de l'imprégnation). Lorsqu'on passe à un examen détaillé, on constate tout autre chose; ainsi, pour les images visuelles, les résultats sont fort différents de sujet à sujet. Chez les deux sujets Pa et Jer, les images sont moins fréquentes à la reproduction qu'à l'imprégnation, quel que soit l'intervalle temporel; la diminution est de deux cinquièmes environ. Chez M, la perte est beaucoup plus faible que chez les deux sujets précédents pour la reproduction immédiate, et, pour ce qui concerne la reproduction à longue échéance, la fréquence des images est notablement plus considérable qu'au moment de l'imprégnation. Chez Ja, il y a augmentation de fréquence pour les intervalles I et D, diminution de fréquence pour H. La diminution de fréquence ne demande aucune explication, elle résulte de l'oubli, et aussi de ce fait, que la reproduction se réalise avant que tous les phénomènes de l'imprégnation aient pu être évoqués. Par contre, l'augmentation de fréquence est assez singulière.

Nous avons déjà rencontré un cas semblable, lorsque nous avons étudié les fréquences des images, correspondant aux divers intervalles temporels, et nous sommes arrivés à la conclusion que, chez le sujet M, les groupes associés à des images avaient une tendance à se conserver plus longtemps que les autres; que, d'autre part, il se présentait aussi, à la reproduction, des images évoquées au moment même (indépendamment des processus de l'imprégnation), sous l'influence de l'inducteur (1). Les mêmes considérations peuvent s'appliquer ici. Pour ce qui est du sujet Ja, l'analyse de la teneur de ses images ne permet guère de décider s'il s'agit d'une meilleure conservation des groupes à images, ou du jeu d'anciennes associations, amenant des images associées ou des images de l'inducteur. Toutefois, le fait que les images

(1) Cfr. p. 572.

se conservent très mal chez Ja, tendrait à faire exclure la première hypothèse.

Les résultats qui se rapportent aux consciences de relations sont beaucoup plus uniformes ; il y a diminution de fréquence au moment de la reproduction, pour les trois intervalles temporels, et chez tous les sujets, abstraction faite d'une seule exception peu importante chez le sujet Ja. Cependant, une particularité mérite de retenir l'attention, c'est que la diminution varie dans de fortes proportions d'après les sujets. Elle est quasi nulle chez trois d'entre eux, Pa, Jer et Ja, tandis qu'elle est considérable chez M, chez lequel le taux d'intervention des relations tombe de 94 % à l'imprégnation, à 54,9 % à la reproduction. Les images visuelles se conservent donc infiniment mieux que les relations, chez ce sujet. Ceci est à rapprocher de tout ce que nous savons déjà à son endroit : faible fréquence relative des relations, fréquence des relations vagues, mal définies, et importance des images visuelles pour la reproduction.

Passons enfin aux pensées non relationnelles. Ici, à l'inverse de ce que l'on aurait pu attendre, il y a diminution générale de fréquence au moment de la reproduction, à part deux exceptions chez Pa. La plupart des pensées non relationnelles qui apparaissent au moment de la reproduction, ont donc été très vraisemblablement présentes à l'imprégnation, car les pensées de l'imprégnation ont évidemment plus de chances que d'autres, d'intervenir au moment de la reproduction.

Quelques indications sur la complexité des processus de l'imprégnation sont fournies par le tableau XXII, que nous avons dressé en déterminant la fréquence des cas dans lesquels un, deux ou plusieurs phénomènes étaient signalés, sur la base de 100 présentations de groupes de mots.

Les moyennes nous apprennent que les cas les plus fréquents sont ceux où deux phénomènes sont mentionnés ; puis viennent les cas à un phénomène, et enfin les cas complexes. Les sujets Jer et Pa ont des résultats qui se rapprochent des indications données par les moyennes ; Ja et M, par contre, s'en écartent notablement ; le premier a une tendance à simplifier les processus, le second une tendance à les com-

pliquer. L'extraordinaire pauvreté des résultats de Ja, relativement à ceux des autres sujets, doit être mise en rapport avec le manque d'intermédiaires qui se fait sentir d'une façon générale dans ses expériences ; nous reviendrons d'ailleurs ultérieurement sur cette question.

Tableau XXII.

SUJETS	Un phénom.	Deux phénom.	Phénom. multiples
Ja. . . .	70	28	2
Jer. . . .	22,5	51	26,5
M. . . .	14	40	46
Pa. . . .	30	54	16
Moyenne .	34,1	43,2	22,6

La comparaison entre la complexité de l'imprégnation et celle de la reproduction (voir tableau VI, p. 555) fait nettement apparaître l'appauvrissement des processus au moment de la reproduction. Les cas à deux intermédiaires sont, en général, beaucoup moins fréquents que ceux à un seul intermédiaire (on constate l'inverse pour l'imprégnation), et cela bien que les faux mots interviennent dans les statistiques de la reproduction, et non dans celles de l'imprégnation. De même, la fréquence des cas à intermédiaires multiples est moins grande au moment de la reproduction qu'au moment de l'imprégnation, à part une exception pour l'intervalle D. Ce fait se vérifie même, lorsqu'on modifie la statistique du tableau VI, de façon à la rendre comparable à celle du tableau XXII (calcul sur la base de 100 reproductions indirectes).

L'analyse des processus de l'imprégnation a donné lieu, de la part des sujets, à un grand nombre de remarques intéressantes ; deux ou trois surtout nous ont frappés. C'est tout d'abord cette observation que l'apparition d'actes de volonté intenses, visant la reproduction du second terme par le premier, arrête le développement des images et

des pensées, de telle sorte qu'elle constitue un obstacle au jeu normal des intermédiaires.

En second lieu, il semble que les consciences de relations s'accompagnent le plus souvent de représentations verbales, au moment de l'imprégnation ; c'est constamment le cas chez certains sujets, chez M, par exemple. Or, ces expressions verbales font défaut au moment de la reproduction, chez ce sujet, à part de rarissimes exceptions ; le rôle de l'élément représentatif verbal disparaît donc complètement devant le rôle de la pensée comme telle.

Le sujet M a remarqué également que, dans le cas où une relation se présentait au moment de l'imprégnation, il tâchait de la formuler de façon que le premier des mots, le futur inducteur, fût le sujet de la proposition, dont l'induit constituait le prédicat. Mais cela créait souvent de grandes difficultés, parce que, dans bien des cas, c'était le futur induit qui aurait dû être le sujet de la proposition, et le fait de renverser les termes rendait la relation équivoque ; le sujet renonçait à la formuler.

§ 4. — La fréquence des « intermédiaires » dans les réactions fausses et nulles.

Il est évidemment abusif de parler ici d'intermédiaires, aussi avons-nous simplement en vue, en employant ce terme, de désigner ces mêmes phénomènes qui, dans les réactions réussies, ont été considérés comme intermédiaires. Dans la plupart des réactions fausses et nulles, l'inducteur évoque certaines pensées ou certaines représentations, éventuellement des phénomènes affectifs, etc., et il n'est pas sans intérêt d'examiner le rôle que jouent ces éléments.

Nous avons déterminé la fréquence des cas dans lesquels les différents « intermédiaires » (toutefois nous avons négligé les faux mots) s'étaient présentés, aussi bien pour les réactions fausses que pour les réactions nulles. Les deux statistiques ont été calculées séparément, sur les bases respectives de 100 cas supposés de réactions fausses, et de 100 cas supposés de réactions nulles ; les moyennes

obtenues pour les cinq sujets, sont indiquées dans le tableau XXIII. Les réactions non réussies sont, d'une manière générale, *beaucoup moins riches que les réactions justes*, et les réactions fausses sont plus riches que les réactions nulles ; en cela apparaît nettement l'importance des intermédiaires. De plus, la richesse relative des réactions fausses nous montre qu'il existe, chez les sujets, une tendance à tenter la chance, lorsque les intermédiaires sont assez nombreux ; ils adoptent

Tableau XXIII.

	Cas nuls				Cas faux			
	Im.	R.	P.	O. (1)	Im.	R.	P.	O.
I	(2) 16,7	20,8	16,6	29,7	7,2	53,6	23,6	16,6
D. . . .	22,2	34,7	23,3	22,2	18,8	43,4	25,9	12,4
H. . . .	17	31	31,6	19,9	18,9	31,7	26,5	22,9

alors un mot de réaction, tandis que, dans les cas où il y a moins de phénomènes, ils réagissent à vide. Et que l'on ne croie pas que cela provienne du fait qu'il se présenterait des mots dans un cas, alors qu'il ne s'en présenterait pas dans l'autre, car il s'en présente avec une fréquence presque identique dans les deux cas : 48,7 sur 100 cas de réactions nulles ; 56.5 sur 100 cas de réactions fausses. La présence d'« intermédiaires » plus nombreux engage donc les sujets à réagir, elle leur permet de croire qu'un mot qui s'est présenté, mais qui n'a pas été reconnu, pourrait bien être, néanmoins, le mot exact.

L'étude détaillée des divers « intermédiaires », et des résultats obtenus chez les différents sujets, n'offre ici qu'un intérêt assez médiocre ; par contre, l'influence des intervalles temporels sur les

(1) Nous appelons O, les cas dans lesquels les sujets n'ont mentionné la présence d'aucun phénomène précédant la réaction.

(2) Nous n'avons pas pris en considération les résultats de V D pour les cas nuls de la reproduction immédiate, parce que ces résultats, basés sur cinq cas seulement, viciaient complètement les pourcentages.

moyennes, est fort marquée. Alors que la structure des réactions fausses est très différente de celle des réactions nulles, pour la reproduction immédiate, on constate qu'elle tend à s'en rapprocher pour l'intervalle D, et qu'elle lui est presque identique pour l'intervalle H. Ce rapprochement est dû, à la fois à l'enrichissement général des réactions nulles, et à l'appauvrissement des réactions fausses au point de vue des relations. Le même fait s'observe lorsqu'on examine le nombre de cas dans lesquels une réaction nulle ou fausse a été déclenchée *immédiatement* par l'inducteur, sans qu'aucun phénomène intermédiaire se soit présenté (cas 0 du tableau) ; les réactions nulles 0 diminuent de fréquence relative quand l'intervalle temporel augmente, tandis que les réactions fausses 0 gagnent en nombre.

Cette uniformisation des réactions fausses et nulles pour les intervalles temporels longs, nous démontre que, si pour les intervalles courts, ces deux espèces de réactions répondent à des conditions bien déterminées, les sujets réagissent au contraire, indifféremment, à vide ou avec un terme inexact, lorsque la reproduction se fait à longue échéance. Cette constatation doit être rapprochée de l'augmentation considérable des réactions fausses, par rapport aux réactions nulles, pour les intervalles longs. Les deux faits manifestent 1° le résultat du relâchement général de la recherche de l'induit, 2° l'effet de l'incertitude de la récognition de l'inducteur, et de la non-récognition d'un terme inexact, et 3°, la tendance générale des sujets à tenter la chance, dans les cas où ils sont dans le doute. Reste à savoir pourquoi, dans certains cas, il se fait des réactions fausses et, dans d'autres cas, des réactions nulles. La raison ne pouvant être cherchée dans la structure des réactions, elle doit se trouver dans certaines conditions extrinsèques, telles que la lassitude des sujets, l'indifférence qui se manifeste lorsque l'on a réagi un certain nombre de fois au hasard, le désir d'en finir le plus tôt possible, etc.

CHAPITRE IV.

Considérations générales.

Il n'est pas inutile, sans doute, de rapprocher les uns des autres, les résultats que nous avons analysés séparément dans le cours de ce travail ; on obtient ainsi une vue d'ensemble, qui permet de comprendre plus exactement le mode d'action et le groupement des facteurs de la mémoire ; c'est à cet objet que sera consacré le dernier chapitre de notre étude. Trois questions retiendront surtout notre attention : 1° l'influence du temps sur les processus de la reproduction ; 2° les différences individuelles caractéristiques de nos sujets, et 3° le rôle des intermédiaires, et leur hiérarchie.

§ 1. — L'influence du temps sur les processus de la reproduction (1).

I. Les indications que nous a fournies l'étude des *propriétés formelles des réactions* se résument de la façon suivante : 1° la reproduction devient de plus en plus lente lorsque l'intervalle temporel augmente; 2° les processus qui précèdent l'apparition du terme cherché, se compliquent lorsque l'intervalle devient plus long (24 heures). Toutefois, cette complication a des limites, et une augmentation ultérieure de l'intervalle (une semaine dans nos expériences), amène au contraire une simplification des réactions.

II. L'examen détaillé des *processus qui précèdent l'apparition du terme cherché*, nous a montré qu'ils subissaient différemment l'influence du temps; sous ce rapport, les classes d'intermédiaires, A, B et C, dont nous avons signalé l'existence au début de ce travail (p. 559), jouissent de propriétés nettement différentes.

(1) Le paragraphe suivant étant consacré à l'examen du point de vue différentiel, nous ferons totalement abstraction ici des divergences individuelles, pour ne tenir compte que des données générales, telles qu'elles résultent des moyennes obtenues.

Les intermédiaires A sont évoqués par l'inducteur, au moment de l'expérience de reproduction, *à raison des liaisons qui se sont établies au moment de l'imprégnation ;* les liaisons anciennes, provenant du cours antérieur de la vie psychique des sujets, ne jouent probablement qu'un rôle très effacé dans l'évocation de ces phénomènes. Leur apparition au moment de l'imprégnation, est due à *l'influence simultanée des deux termes de la réaction ;* ce sont surtout les relations, et les images qui représentent l'induit ; il faut y ajouter les souvenirs qui se rapportent à l'imprégnation, quelques « pensées », et des images associées, qui, tout en étant évoquées par l'inducteur, sont néanmoins plus intimement liées à l'induit.

Les intermédiaires B et C, sont des faits de conscience susceptibles d'être évoqués par les seules forces de l'inducteur, sous l'influence d'associations anciennes, et *indépendamment des processus de l'imprégnation ;* ce seront les images qui représentent l'inducteur, le plus grand nombre des images associées et des pensées, et enfin les faux mots.

Les intermédiaires B se distinguent des intermédiaires C, en ce que les premiers exercent une influence positive sur la reproduction de l'induit, tandis que les seconds doivent être considérés comme des phénomènes accessoires, parasitaires, qui viennent encombrer la réaction, sous l'influence dominante de l'état de recherche. Il est impossible d'appliquer cette distinction avec certitude dans un cas particulier, car nous ne pouvons savoir si la présence de tel ou tel phénomène a contribué, oui ou non, à évoquer le terme cherché ; aussi ne peut-elle se baser que sur l'ensemble des résultats obtenus, et sur nos connaissances générales en la matière. Ainsi, il est manifeste que les faux mots doivent exercer sur la reproduction une influence beaucoup plus faible que celle des « pensées », ou des images associées, ne fût-ce que par suite de la différence d'attitude adoptée par les sujets, à leur égard. Les « pensées » et les images, servent de point d'appui à la recherche, la dirigent, amorcent toute une série de voies associatives ; les faux mots, au contraire, apparaissent *comme des solutions possibles*, vis-à-vis

desquelles le sujet prend simplement position, en les rejetant avec plus ou moins de certitude, mais sans les utiliser pour la direction de ses recherches (sauf dans des cas exceptionnels). Dans l'immense majorité des cas donc, les faux mots devront être considérés comme des intermédiaires C, tandis qu'il est probable que bon nombre de pensées et d'images associées sont des intermédiaires B.

Ces indications générales sur la classification des intermédiaires étant rappelées, voici comment ils subissent l'action du temps :

Les intermédiaires A *diminuent de fréquence lorsque l'intervalle temporel augmente*, la diminution commence pour l'intervalle D, et *elle se continue pour l'intervalle H;* c'est ce qui se vérifie, du moins pour les classes les plus importantes, pour lesquelles seules un contrôle efficace est possible : les relations (Tableau IX, p. 561) et les images de l'induit (Tableau X, p. 569 : représentations de l'induit + images combinées de l'inducteur et de l'induit). La disparition des intermédiaires A s'explique par cette considération, que le temps doit agir nécessairement sur les liaisons *créées à l'imprégnation.* Il y a toutefois une exception à cette règle, c'est le cas des souvenirs de l'imprégnation, qui, après avoir diminué de fréquence pour l'intervalle D, remontent pour l'intervalle H (Tableau XIX, p. 610). Ce fait est d'autant plus intéressant que la même situation s'observe pour les souvenirs relationnels ; il faut y voir, sans doute, le résultat de la sélection des associations fortes, qui se produit après une semaine. Peut-être, d'ailleurs, nous trouvons-nous ici devant une particularité du souvenir comme tel ?

Les intermédiaires B et C, à l'opposé des intermédiaires A, *augmentent de fréquence quand l'intervalle devient plus considérable ;* c'est le cas pour les images visuelles associées, pour les images de l'inducteur (Tableau X, p. 569), pour les pensées non relationnelles et pour les faux mots (Tableau IX, p. 561). Ces phénomènes étant liés à l'inducteur par des associations anciennes, il est évident que l'intervalle temporel qui sépare la reproduction de l'imprégnation, ne peut avoir qu'une influence minime sur leur évocation ; du moins, l'intervalle temporel ne doit-il point diminuer, de façon sensible, la possi-

bilité de reproduction de ces faits. Quant à leur augmentation de fréquence, elle correspond à la diminution du nombre des intermédiaires A. Ceux-ci venant à faire défaut, la recherche n'a plus les points d'appui qu'elle avait lors de la reproduction immédiate, et elle se développe d'une manière différente. Faute d'intermédiaires qui mènent directement au but, on voit naître une tendance à trouver l'induit plus ou moins par hasard, par des tâtonnements, que favorise sa lenteur d'évocation. Les tâtonnements se font de différentes façons ; l'analyse des processus observés manifeste, en effet, trois tendances qui se distinguent nettement les unes des autres :

1° Une tendance à donner son plein développement à l'inducteur. Cette tendance apparaît dans la recherche de la définition de l'inducteur (voir p. 608), et dans l'évocation d'images qui le représentent. Les choses se passent comme si les sujets cherchaient à faire s'épanouir, le plus possible, toutes les capacités d'évocation de ce terme.

2° Une tendance à chercher à côté de l'inducteur, à faire des essais dans les voies connexes. Cette tendance se traduit par l'évocation des « pensées » (voir p. 607 seq.), et des images associées.

3° Enfin, une tendance à chercher directement parmi les mots habituellement liés à l'inducteur, si l'on n'y trouve pas l'induit ; de là l'apparition des faux mots (1).

Bien entendu, la distinction de ces tendances n'est basée que sur

(1) Il est étrange que les relations ne jouent pas un rôle plus considérable dans la recherche par tâtonnements. Que les relations soient suivies de l'apparition du mot exact ou qu'elles ne le soient pas, elles sont, à d'assez rares exceptions près, *toujours exactes*, c'est-à-dire qu'elles s'appliquent correctement à leurs fondements. Ceci prouve que les relations qui interviennent, sont bien les relations que les sujets ont établies entre les objets présentés ; ce ne sont pas des relations quelconques, qui passent simplement « par la tête du sujet », comme le font souvent les images associées et les pensées non relationnelles. Du reste, le fait que les relations n'augmentent pas en nombre, comme les pensées non relationnelles, les images et les faux mots, lorsque la complexité des réactions devient plus considérable et que la recherche de l'induit se développe, montre qu'elles ne constituent pas l'un des instruments de la recherche par tâtonnements. La raison doit en être cherchée, très vraisemblablement, dans les conditions de reproduction associative des relations, et, en particulier, dans les inhibitions qui se produisent entre les associations unissant la relation à ses deux fondements ; voir à ce propos M et R, p. 25.

la considération des résultats objectifs, elle représente un simple essai de classification des faits observés, mais ne répond nullement à des attitudes particulières des sujets. Ce n'est que dans des cas exceptionnels que ces derniers dirigent intentionnellement leurs recherches d'une manière déterminée ; normalement, les diverses tendances dont nous venons de parler, se développent sous l'influence de l'attitude générale de recherche, et elles entrecroisent continuellement leurs effets. L'évocation des faits qui y répondent, ne porte pas non plus le caractère d'intentionalité ; ils apparaissent automatiquement, par simple voie associative.

L'augmentation de fréquence des intermédiaires B et C, très considérable pour l'intervalle D, ne se continue pas pour l'intervalle H ; le taux des pensées et la somme des images (de l'inducteur + images associées), restent stationnaires, les faux mots diminuent de fréquence. Cette situation est assez singulière, car elle coïncide avec une nouvelle diminution de fréquence des intermédiaires A, et, d'autre part, avec un allongement de la durée de reproduction. Divers facteurs en sont responsables ; c'est, tout d'abord, l'attitude de recherche qui évolue encore une fois, les sujets ne croient plus guère à son efficacité, et elle est beaucoup moins active que dans le cas D ; c'est, en second lieu, le fait que l'évocation, quand elle se fait après une semaine, est due à des conditions relativement plus favorables que pour l'intervalle D. La diminution des faux mots, enfin, provient pour une grande part, de l'augmentation considérable du nombre des réactions fausses, pour l'intervalle H.

L'influence du temps ne se manifeste pas seulement dans la fréquence brute des divers intermédiaires, mais on la retrouve encore lorsqu'on examine leur constitution intime.

Le contenu logique des relations varie d'après l'intervalle ; les relations les plus favorisées dans la reproduction immédiate, ne sont pas les mêmes que celles qui sont le mieux représentées pour la reproduction après 24 heures ; après une semaine, par contre, il y a une tendance à rétablir l'équilibre qui caractérise la reproduction immé-

diate (p. 597). Seules les « consciences de liaison » font exception à cette règle ; leur nombre augmente de façon continue.

On observe un fait analogue pour les images ; les représentations de l'induit seul (considérées à part des images combinées) diminuent de fréquence pour l'intervalle D, et remontent pour l'intervalle H. Les images de l'inducteur seul suivent une marche exactement inverse, augmentation pour l'intervalle D, et diminution pour l'intervalle H.

Constatation semblable encore, pour les formes d'apparition des intermédiaires, et notamment pour les souvenirs (souvenirs des relations (Tableau XIV, p. 588), souvenirs se rapportant aux processus de l'imprégnation, images-souvenirs) ; leur fréquence baisse après un jour, et remonte après une semaine.

D'une manière générale, l'analyse de l'influence du temps est dominée par un fait important que nous avons retrouvé continuellement au cours de nos recherches ; après une semaine d'intervalle, le mode d'évocation des mots tend à se rapprocher de leur mode d'évocation dans la reproduction immédiate, tandis que, après un jour, il s'en écarte beaucoup. Voici d'ailleurs, en résumé, les principales concordances et différences :

Il y a similitude entre les réactions H, et les réactions I, pour les points suivants :

1° La complication de structure des réactions.

2° La fréquence des images qui représentent l'inducteur ou l'induit seuls.

3° La fréquence des diverses espèces de relations.

4° La fréquence des souvenirs.

5° La fréquence des faux mots.

Les réactions H sont plus dissemblables des réactions I, que les réactions D, dans les propriétés suivantes :

1° Pourcentage des termes trouvés.

2° Durée des réactions.

3° Fréquence générale des intermédiaires A.

4° Quelques points de détails, comme le nombre des images associées, des consciences de liaisons, la fréquence des simples pensées (voir p. 610).

Donc, s'il y a une perte énorme dans le nombre des termes reproduits, après l'intervalle H, la façon dont ils sont évoqués rappelle le mode d'action des liaisons puissantes, aussi bien au point de vue de la complication des processus, *qu'au point de vue de leur nature.* Les intermédiaires A sont, il est vrai, notablement moins fréquents que dans le cas D, mais leur contenu et même leur forme, sont nettement supérieurs.

Les effets du temps sur le mode d'évocation, s'expliquent aisément, si l'on prend en considération le jeu des facteurs suivants : 1° l'affaiblissement des liaisons créées à l'imprégnation, 2° la diminution de valeur de la récognition, et 3° la tendance des sujets à employer tous les moyens possibles pour évoquer le terme cherché, tendance qui naît elle-même sous l'influence de la tâche imposée.

Après l'intervalle de 24 heures, il y a oubli d'un certain nombre de termes, et ralentissement de la reproduction pour beaucoup d'autres ; de plus, les intermédiaires A, les plus efficaces, se perdent aussi dans une certaine mesure. La récognition de l'inducteur, cependant, est bonne, et les sujets sont encouragés à chercher parce qu'ils ont la conviction qu'ils trouveront. De là, une recherche très active, qui fait venir à la conscience une masse de phénomènes accessoires en outre des intermédiaires principaux, et qui aboutit à évoquer bon nombre de termes qui eussent été probablement perdus sans cela.

Après l'intervalle d'une semaine, l'oubli total des termes et des intermédiaires A, est encore plus considérable. D'autre part, la récognition est devenue très défectueuse, et, par le fait même, la recherche se trouve énervée ; aussi les phénomènes dont l'apparition était due à son influence, n'augmentent-ils pas en nombre. La recherche est donc beaucoup moins efficace que dans le cas D et, seules, les liaisons très fortes sont encore à même d'amener la reproduction de l'induit.

Dans le cas D, l'influence fondamentale du temps est *de modifier le mode d'évocation ;* les liaisons faibles sont rendues effectives par la coopération d'autres facteurs, qui viennent compliquer les processus de la reproduction. Dans le cas H, il se fait surtout *une élimination des cas à liaisons faibles* (1).

Il est intéressant de constater que le retour au mode d'évocation de la reproduction immédiate, est surtout accentué chez le sujet M, dont la mémoire à longue échéance est la plus défectueuse, d'après nos résultats (fréquence des termes corrects pour l'intervalle H). Cela s'observe surtout en deux points : la durée des réactions H, qui sont moins longues que les réactions D (voir p. 547 ; ce fait ne se retrouve chez aucun autre sujet), et 2° l'augmentation de fréquence des reproductions directes (on ne rencontre un fait analogue que chez Ja qui, au point de vue de la conservation du matériel mémorisé, vient immédiatement après M). Il semblerait donc, d'après ceci, que l'élimination des liaisons faibles serait d'autant plus accentuée que la mémoire des sujets serait moins bonne ; cette conclusion est d'ailleurs parfaitement logique, bien que les faits qui la justifient semblent un peu étranges, à première vue.

§ 2. — Les différences individuelles.

Avant d'aborder l'étude des propriétés caractéristiques de nos sujets, telles qu'elles se sont révélées dans nos recherches faites avec le matériel logique, il est indispensable d'examiner leur « rendement mnémonique » pour le matériel dépourvu de sens. Cela est nécessaire en effet, si l'on veut se rendre un compte exact de la valeur des intermédiaires, et des raisons de leur apparition.

(1) L'influence du temps, telle que nous venons de la décrire, permet d'interpréter certaines lois de la conservation et de la reproduction du matériel logique complexe (phrases, textes plus ou moins étendus, etc.) telles que les a définies, notamment, Henderson (*A Study of Memory for Connected Trains of Thought.* Mon. Suppl. to the Psych. Rev., Vol. V, n° 6, 1903). Nous n'insisterons pas sur cette question pour le moment, nous réservant d'en faire une étude spéciale dans un travail ultérieur.

Le tableau XXIV contient les indications que nous ont fournies nos expériences faites avec matériel-syllabes. On y trouvera : 1° le nombre total (T) des termes corrects (C), le nombre des cas de reproduction directe (Dir.), et des reproductions indirectes (Ind.) ; 2° les mêmes indications pour les termes de réaction partiellement corrects (Ptiels 2 = termes contenant deux éléments corrects et un seul fautif ; Ptiels 1 = termes contenant un élément correct et deux fautifs) ; 3° le total des réactions fausses (F) ; 4° le total des réactions nulles (N). Les

Tableau XXIV.

SUJETS	C.			Ptiels 2.			Ptiels 1.				
	T.	Dir.	Ind.	T.	Dir.	Ind.	T.	Dir.	Ind.	F.	N.
Ja. . . .	21	6	15	12	8	4	13	10	3	40	10
Jer . . .	62	39	23	6	1	5	4	2	2	10	14
M. . . .	59	57	2	8	8		3	3		10	16
Pa . . .	62	55	7	15	13	2	3	1	2	8	8
Moyenne .	51	39 2	11 8	10.2	7.5	2.7	5.7	4	1.7	17	12

moyennes des résultats obtenus, enfin, se trouvent dans la dernière ligne horizontale. Les chiffres du tableau représentent des valeurs absolues ; le nombre total de présentations d'inducteurs étant de 96, nous n'avons pas jugé utile de calculer des pourcentages, qui n'eussent guère différé des valeurs absolues, que par des fractions insignifiantes. La distinction entre reproductions directes et indirectes, est basée sur les principes que nous avons énoncés précédemment (p. 557) ; quant aux phénomènes intermédiaires, c'étaient le plus souvent, soit l'idée de la place occupée par le groupe dans la série, soit des *mots* analogues aux syllabes présentées.

Les meilleurs résultats sont ceux du sujet Pa ; il a le même nombre de réactions correctes que le sujet Jer, mais ses réactions partiellement correctes, à deux éléments exacts, sont plus fréquentes, et les reproductions indirectes sont beaucoup moins nombreuses. Viennent

ensuite Jer et M qui, au point de vue des réactions correctes et partiellement correctes, ne le cèdent pas de beaucoup à Pa. Jer semble cependant inférieur à M, si l'on tient compte de la fréquence des reproductions indirectes. En dernière ligne enfin, se place Ja ; ses résultats sont moins satisfaisants ; la fréquence des réactions correctes est trois fois moindre que chez les sujets précédents, et elles se font principalement par voie indirecte. D'autre part, ses réactions partiellement correctes sont notablement plus fréquentes, relativement au nombre des réactions correctes (et même en valeur absolue) ; et, à l'inverse de ce que l'on rencontre chez les autres sujets, les réactions fausses sont, chez lui, quatre fois plus nombreuses que les réactions nulles. Les capacités mnémoniques de ce sujet sont donc manifestement très faibles.

Remarquons enfin, que malgré les trois répétitions des séries (1), et malgré leur brièveté (six groupes), le nombre moyen des termes trouvés n'atteint pas même les deux tiers du taux de reproduction du matériel logique.

Les valeurs temporelles des diverses réactions qui nous occupent, sont consignées dans le tableau XXV. Les réactions exactes sont plus courtes que les réactions fausses et nulles, chez tous les sujets ; de même, les réactions fausses sont plus courtes que les nulles.

Tableau XXV.

SUJETS.	Réact. correctes				Reprod. directes				Reprod. indirect.				Réact. fausses.				Réactions nulles			
	N.	V C.	M.	V M.	N.	V C.	M.	V M.	N.	V C.	M.	V M.	N.	V C.	M.	V M.	N.	V C.	M.	V M.
a. . . .	21	2061	2140	599	6				15	2059	2103	655	40	2899	2924	660	10	4929	4522	807
er . . .	62	2095	2625	1169	39	1957	2462	1002	23	2072	2901	1278	10	1665	1934	993	14	4911	5889	1745
I. . . .	59	1076	1207	456	57	1076	1214	457	2				10	1357	1367	421	16	1960	2094	601
'a. . . .	62	1028	1323	500	55	1009	1294	468	7				8	3998	3743	1219	8	6047	5683	1251

(1) C'est par suite d'une erreur typographique que le nombre des répétitions a été porté à *cinq* à la page 542.

La comparaison de ces durées de reproduction avec celles obtenues pour le matériel logique, permet de constater qu'il y a allongement du temps chez les trois sujets Ja, Jer et M (voir tableau V, p. 553 et comparer les durées des reproductions indirectes pour les deux premiers sujets, celles des reproductions directes pour le dernier), tandis qu'il semble y avoir un raccourcissement chez Pa (comparer les durées des reproductions directes).

Cela dit, nous allons passer successivement en revue les propriétés individuelles de nos sujets.

1° *Sujet Jer.* — L'un des traits les plus saillants qui caractérisent ce sujet, réside dans la valeur exceptionnelle des intermédiaires-relations. Les relations interviennent avec une fréquence remarquable : elle dépasse de 10 °/₀, pour la reproduction immédiate, celle que l'on rencontre chez Pa, le sujet le mieux doué sous ce rapport, après Jer. Pour les intervalles plus longs, la différence atteint le double. La forme sous laquelle apparaissent les relations est la plus parfaite, le taux des relations-souvenirs est, en effet, beaucoup plus élevé que chez les autres sujets. De même, les contenus des relations sont fort nets : aucune relation externe, aucune « conscience de propriétés des relations », un nombre insignifiant de « liaisons », et, d'autre part, fréquence considérable des relations à haute valeur logique, causalité et finalité.

Mais si les relations occupent chez Jer une place exceptionnelle, les autres intermédiaires ne sont cependant guère en recul ; les images visuelles et les pensées non relationnelles, ont des fréquences analogues à celles que l'on observe chez les sujets qui ne montrent pas de tendances typiques pour ces intermédiaires. Néanmoins, ces phénomènes sont, chez Jer, beaucoup moins nombreux que les relations; leur fréquence atteint à peine aux deux tiers du nombre de ces dernières. Quant aux faux mots, ils sont un peu moins abondants que chez les autres sujets, pour les intervalles I et D ; pour l'intervalle H, au contraire, ils sont plus fréquents.

Enfin, la comparaison des processus de la mémorisation avec ceux

de la reproduction, fait voir une chute considérable dans le nombre des images et des pensées non relationnelles, tandis que les relations restent au même niveau ; leur prédominance s'affirme ainsi à nouveau.

D'une manière générale donc, il y a surabondance des relations, et fréquence normale des autres intermédiaires. Cette situation engendre une accumulation d'intermédiaires qui dépasse sensiblement ce que l'on trouve chez les autres sujets, pour les intervalles I et H du moins ; cela ressort nettement de l'examen du tableau VI, p. 555 et du tableau IX, p. 561 (lorsque l'on fait la somme des pourcentages relatifs aux divers intermédiaires). La surabondance générale des intermédiaires chez ce sujet, relativement aux autres, se manifeste encore dans ce fait que le nombre des reproductions directes était pratiquement nul pour le matériel logique.

D'autre part, l'examen de la mémoire mécanique de Jer nous a montré que ses capacités mnémoniques étaient loin d'être défectueuses; il semble donc que ce sujet utilise des intermédiaires, même dans les cas où leur action n'est nullement indispensable pour amener la reproduction. La présence d'un excès d'intermédiaires est nettement confirmée par l'examen des durées de reproduction, dont elle permet d'interpréter certaines anomalies. Nous avons signalé, en temps et lieu, que les durées de reproduction tendaient, chez Jer, à se raccourcir, lorsque le nombre des intermédiaires augmentait (p. 556) ; ainsi, pour la reproduction immédiate et pour la reproduction après une semaine, les réactions à deux et à plusieurs intermédiaires sont plus courtes que celles à un seul intermédiaire (valeurs centrales), et pour l'intervalle D, les réactions à deux intermédiaires sont plus courtes que celles à un seul. L'accumulation des intermédiaires permet donc au sujet d'arriver à reproduire l'induit plus rapidement. Chez les autres sujets, au contraire, l'augmentation de durée, parallèle à la complication des réactions, montre que les intermédiaires n'interviennent, en règle générale, que dans les cas où les phénomènes présents sont insuffisants à évoquer rapidement le terme correct. L'inutilité relative des intermédiaires chez Jer, correspond également, suivant l'hypothèse

de M et R, à la présence d'un double sommet dans la courbe de fréquence de ses réactions à intermédiaires-relations.

2° *Sujet Pa.* — Les résultats de ce sujet sont très voisins de ceux de Jer, à ces différences près, toutefois, que le nombre des intermédiaires utilisés est moins considérable, et que la fréquence des reproductions directes est beaucoup plus élevée. Les images, les pensées non relationnelles et les faux mots interviennent, dans l'ensemble, avec une fréquence analogue à celle que l'on observe chez Jer, dans les cas de reproductions indirectes, tandis que les relations, tout en étant encore, et de loin, l'intermédiaire le mieux représenté, sont moins nombreuses. Leur valeur logique générale est aussi inférieure à ce qu'elle est chez Jer ; les relations vagues interviennent dans la proportion de 27,3 °/o (chez Jer, 6,4 °/o). D'autre part, la relation de « différence », exceptionnellement abondante chez ce sujet, est fort précise, et doit posséder une valeur considérable au point de vue de la reproduction.

La fréquence des relations est à peu près identique à l'imprégnation et à la reproduction ; les autres phénomènes diminuent notablement. Enfin, les résultats des expériences avec matériel dépourvu de sens, donnent la première place à Pa, qui possède donc des capacités associatives élevées.

Une particularité de ce sujet réside dans la fréquence des souvenirs : les pensées non relationnelles, sous forme de souvenirs, et les images-souvenirs ont une fréquence anormale, les relations-souvenirs, par contre, sont relativement rares.

3° *Sujet V D.* — Ce sujet se caractérise par la fréquence des pensées non relationnelles, qui deviennent, grâce à leur nombre, l'intermédiaire principal. Les images ont à peu près la même importance numérique que chez Jer et Pa ; les relations sont beaucoup moins nombreuses (tableau IX, p. 561). Au point de vue de leur contenu, les relations sont pauvres ; les relations *externes*, les « liaisons » et les « consciences de propriétés des relations », forment plus de la moitié

du nombre total des relations observées. Enfin, la conservation des relations est très défectueuse, car, à l'encontre de ce qui se passe chez tous les autres sujets, leur fréquence diminue à peu près de moitié après l'intervalle d'une semaine.

La prédominance des pensées se manifeste en tous points, et, notamment, lorsque l'on envisage la composition des réactions de divers degrés de complication. Pour les réactions à un seul intermédiaire, et pour la reproduction immédiate, ce sont, il est vrai, les relations qui constituent l'intermédiaire le plus abondant, bien que leur fréquence soit moindre chez V D que chez les autres sujets. Mais, dès que la complication des réactions augmente, ou que l'intervalle temporel devient plus long, les pensées dominent nettement ; leur fréquence devient même si considérable, que la complexité des réactions s'en trouve notablement exagérée (voir tableau VI, p. 555, intervalles D et H).

De même que les pensées non relationnelles, les faux mots ont, chez V D, une fréquence excessive. Ces deux faits, mis en parallèle, témoignent d'une tendance générale à trouver le mot de réaction par tâtonnements. Les intermédiaires les plus efficaces font défaut, et le sujet cherche, dans le domaine des pensées et des mots connexes à l'inducteur, une indication qui pourrait le mettre sur la trace de l'induit. Ce jeu de hasard se manifeste encore en ce point que la fréquence des réactions fausses est plus grande que la fréquence des réactions nulles, même pour l'intervalle I ; le sujet réagit au moyen d'un mot quelconque, avec le vague espoir, sans doute, que ce mot pourrait bien, par chance, être le mot qu'il fallait.

Notons enfin que, chez V D comme chez Pa, il y a une tendance à la réminiscence, mais elle se manifeste ici exclusivement pour les pensées non relationnelles.

4° *Sujet Ja.* — Ce sujet se rapproche des deux premiers, en ce sens que les relations constituent, chez lui aussi, l'intermédiaire le mieux représenté ; les images et les pensées non relationnelles sont beaucoup moins abondantes. De plus, les relations possèdent une valeur logique élevée, presque aussi élevée que chez Jer ; les relations mal définies sont

en petit nombre, la causalité est fréquente, etc. Toutefois, les relations sont, comparativement à Jer et à Pa, *notablement moins nombreuses.* L'examen des processus de l'imprégnation montre que la fréquence des relations est à peu près identique, au moment de la mémorisation, à ce qu'elle est au moment de la reproduction ; c'est donc *l'imprégnation* surtout qui est défectueuse sous ce rapport.

De même que chez tous les sujets chez lesquels les relations sont en petit nombre, le taux des autres intermédiaires tend à monter ; ici, ce sont les images visuelles qui, relativement à Jer, Pa et V D, gagnent une importance plus grande. Seulement, les images sont loin de prendre un développement analogue à celui des pensées non relationnelles chez V D (ou des images chez M), et, en définitive, elles constituent un intermédiaire de valeur très médiocre chez Ja. En effet, 1° la fréquence qu'elles atteignent est peu considérable ; et cela encore est dû, en grande partie, aux processus de l'imprégnation, car elles ne diminuent guère de fréquence au moment de la reproduction ; 2° les images se développent difficilement, lentement, en passant de l'abstrait au concret, comme nous l'ont fait voir les rapports qui existent, à ce point de vue, entre la reproduction immédiate et la reproduction après un jour ; 3° elles se conservent mal, comme en témoigne leur disparition presque complète après une semaine.

Les pensées non relationnelles sont en nombre très restreint ; les faux mots, ont une fréquence normale.

L'impuissance au développement des images visuelles, jointe au petit nombre des relations et des autres phénomènes, a pour conséquence de rendre le sujet Ja extrêmement pauvre en fait d'intermédiaires, pauvreté qui se manifeste dès le stade de l'imprégnation des séries. Sous ce rapport, Ja forme le contre-pied de Jer ; autant les intermédiaires étaient surabondants chez ce dernier, autant ils sont rares chez Ja ; ce fait ressort nettement de l'examen du tableau VI, surtout pour les intervalles I et H.

Notons enfin que les capacités associatives du sujet, telles que nous les connaissons par les résultats obtenus avec le matériel dépourvu de sens, sont très faibles.

5° *Sujet M.* — Le sujet M se différencie des précédents, en ce qu'il est le seul qui appartienne au type visuel. Les images sont beaucoup plus fréquentes chez lui que chez les autres, et si, dans les circonstanees les plus simples (reproduction immédiate, à un seul intermédiaire), les relations ont le pas sur les images, celles-ci prennent le dessus dès que les conditions se compliquent. Même, après un jour, les rapports de fréquence des images deviennent identiques à ceux des relations chez les autres sujets, et l'inverse se vérifie pour les relations (p. 616). La conservation des images est d'ailleurs excellente; il n'y a pas de perte, au point de vue de la fréquence relative, au moment de la reproduction, comparativement à l'imprégnation; et, d'autre part, la valeur représentative des images est équivalente pour l'intervalle H, à ce qu'elle est pour la reproduction immédiate (p. 572).

Il n'en va pas de même pour les relations ; celles-ci sont beaucoup moins nombreuses que les images (tableau IX, p. 561), et leur conservation n'est pas bonne. Leur fréquence relative est, en effet, moitié plus faible à la reproduction, qu'au moment de l'imprégnation (ce fait ne s'observe chez aucun autre sujet). La valeur logique des relations est très atténuée, plus atténuée encore, pourrait-on dire, que chez V D (p. 595); enfin, la forme sous laquelle elles se présentent, est tout à fait inférieure (fréquence des relations « pensées », p. 589).

Les pensées non relationnelles et les faux mots sont, dans l'ensemble, moins bien représentés chez ce sujet que chez les autres.

En somme, tous les intermédiaires autres que les images, sont en baisse, tandis que celles-ci prennent une importance capitale.

Les propriétés individuelles que nous venons de passer en revue, chez nos différents sujets, ne permettent évidemment pas de classer ceux-ci suivant leur « type primaire », pour employer l'expression de M et R (1). Ces propriétés trahissent simplement *le mode individuel de réaction des sujets, à la tâche qui leur était imposée, et aux conditions spéciales dans lesquelles elle devait être remplie ;* le cas du

(1) M et R., p. 82 sq.

sujet M, que nous avons discuté précédemment, est caractéristique sous ce rapport (1).

Parfois, on peut se baser sur le mode individuel de réaction pour en déduire certaines conclusions au point de vue du type primaire des sujets ; pour ce qui concerne nos expériences, malheureusement, les indications que nous possédons sont fort peu nombreuses ; elles se résument en ces quelques points : 1° lenteur du développement et mauvaise conservation des images chez Ja. 2° Chez M, les images sont aisément reproduites et elles se conservent bien, tandis que les relations se développent et se conservent mal. 3° Chez V D, la conservation des relations est particulièrement insuffisante. 4° Enfin, chez Pa et Jer, on trouve la situation opposée, les relations se développent et se conservent bien.

L'étude du mode individuel de réaction, en lui-même, nous a donné des résultats beaucoup plus complets, et elle présente un intérêt considérable parce qu'il s'agit ici de la question générale des processus de la mémoire logique (2). Il va de soi, d'ailleurs, que nos conclusions ne peuvent, en aucune manière, apporter une solution définitive au

(1) Cfr. p. 583.

(2) Sous ce rapport, il y a lieu d'introduire également des distinctions typiques, certains groupes d'individus mémorisent et reproduisent le matériel logique d'une certaine façon, tandis que d'autres groupes d'individus procèdent à la mémorisation et à la reproduction d'une manière différente. Les résultats de nos recherches ne laissent aucun doute sur ce point ; voir, également, Meumann, *Œkonomie und Technik des Gedächtnisses*, p. 236. Mais ces « types de mémoire logique » ne peuvent pas être considérés comme types primaires, parce qu'ils résultent manifestement de la coopération de toute une série de propriétés psychiques élémentaires. On ne peut non plus les interpréter comme de simples « modes individuels de réaction », car ils répondent à la conception du type (voir, p. e., à ce propos : Stern, *Die differentielle Psychologie*, 1911, p. 168). Ils représentent, en effet, des mécanismes qui assurent des fonctions générales de la vie psychique, et qui, de plus, se retrouvent identiques chez toute une série d'individus. Il y a donc lieu de distinguer, à côté des « types primaires », des « types dérivés », résultant de l'interférence de propriétés élémentaires, et représentant le mode de réaction d'une collection d'individus vis-à-vis d'une tâche très générale, comme, par exemple, celle de retenir et de reproduire un matériel logique. Enfin, à côté des types proprement dits, se placent les « modes de réaction individuels » qui correspondent à l'attitude spéciale de certains individus donnés, vis-à-vis d'une tâche particulière donnée. Ces distinctions correspondent assez adéquatement à celles que Stern a établies entre ce qu'il appelle « types psychologiques » et « types phénoménologiques », « types simples » et « types complexes » *(loc. cit.*, p. 168 seq.).

problème général, étant donné que nous avons opéré dans des conditions très particulières ; mais elles constituent, du moins, l'un des éléments de la solution qui résultera de travaux semblables, faits dans des conditions autres et avec des matériaux différents.

Un fait prime toutes les différences individuelles que nous avons rencontrées dans nos recherches, c'est la ***prédominance générale des relations***, chez tous les sujets, dans certaines circonstances. Dans le cas de la reproduction immédiate, et lorsqu'un seul intermédiaire est utilisé, les relations l'emportent constamment, et dans une large mesure, sur les autres intermédiaires. Ce fait est très important ; mis en rapport avec d'autres particularités des relations, il prouve en effet, comme nous le démontrerons au troisième paragraphe de ce chapitre, que les relations constituent l'*intermédiaire fondamental ;* les autres n'interviennent que pour parer à une insuffisance des relations.

Nous avons signalé continuellement, et M et R ont insisté sur ce point, qu'il existait des rapports de suppléance entre les intermédiaires ; mais ces rapports pourraient s'interpréter de façons différentes. On pourrait croire, par exemple, que les sujets, dans la nécessité où ils se trouvent de faire appel aux intermédiaires, utiliseraient simplement ceux qui correspondent à leurs tendances naturelles. Dans ce cas, il n'y aurait pas, à proprement parler, de suppléance ou de compensation, mais une simple prédominance de telle ou telle classe de phénomènes, d'après les sujets. Pour qu'il y ait suppléance véritable, il faut qu'une fonction, assurée normalement par un mécanisme donné, soit réalisée, lorsque ce mécanisme fait défaut, par un mécanisme différent qui remplace le premier. C'est ce qui se passe en réalité, puisque les sujets tendent à utiliser, avant tout, les relations comme intermédiaires, et que les autres phénomènes apparaissent seulement pour compenser leur absence. Cette conception des rapports qui unissent les différentes classes d'intermédiaires, permet d'envisager les résultats individuels à un point de vue nouveau.

Ainsi, dans nos expériences, on constate que, chez deux sujets, Jer et Pa, les relations suffisent à leur tâche ; elles dominent conti-

nuellement les autres phénomènes, et ceux-ci n'interviennent qu'en nombre relativement restreint.

Chez les trois autres sujets, les relations sont insuffisantes, et le mécanisme de compensation se fait jour.

1° Chez M, les relations sont très superficielles et se conservent mal ; il s'établit une suppléance au moyen des images visuelles, qui constituent un outil très précieux pour ce sujet, grâce à ses dispositions particulières.

2° Chez V D, même défaut, relations vagues et de mauvaise conservation. La compensation se fait ici, à raison des propriétés typiques du sujet, d'une autre manière ; ce sont les pensées non relationnelles qui dominent. Leur fréquence n'est d'ailleurs qu'un aspect de la tendance à trouver l'induit plus ou moins au hasard, tendance qui manifeste également ses effets dans la fréquence des faux mots, etc.

3° Chez Ja, les relations sont d'excellente qualité et elles se conservent bien, mais pour quelque raison (durée insuffisante de l'imprégnation, tendance peu accentuée à « trouver » des relations au moment de l'imprégnation ?) elles n'interviennent qu'en nombre restreint. Aussi voit-on se dessiner, comme chez les autres sujets, une tentative de compensation ; si les relations sont moins fréquentes que chez Jer et Pa, les images visuelles sont notablement plus nombreuses (pour les intervalles courts du moins). Seulement, les images se trouvent être chez Ja un instrument fort défectueux, de sorte que la tentative de suppléance est vouée à un échec ; échec d'autant plus certain que la pauvreté générale des processus de l'imprégnation rend impossible toute compensation par le moyen d'autres intermédiaires.

Le mode de réaction individuel *normal* serait donc le ***mode relationnel;*** les autres modes ne seraient que des ***déformations utilitaires*** destinées à compenser l'inaptitude au mode normal, en mettant à profit les instruments que les tendances typiques du sujet lui permettent d'employer. Et sous ce rapport, le cas de Ja est particulièrement intéressant, parce qu'il montre une tentative de déformation du mode de réaction normal, tentative qui n'aboutit pas, de façon que le sujet

conserve son type primitif tout en le représentant d'une manière beaucoup moins riche que les autres sujets.

C'est en nous basant sur l'analyse des propriétés des divers intermédiaires, influence du temps, fréquence générale, répartition suivant la complication des processus, etc., que nous avons été amenés à considérer les relations comme intermédiaire fondamental, et le mode relationnel comme mode normal. Nous n'avons donc nullement tenu compte de la fréquence avec laquelle ce mode se retrouve chez les différents sujets ; aussi, si l'on constatait qu'il est en réalité le plus habituellement adopté, ce serait là une confirmation singulièrement probante de notre conception. Il semble qu'il en soit ainsi en réalité. En effet, si l'on joint les observations de M et R aux nôtres, on constate une prédominance nettement accusée du mode relationnel. Parmi nos sujets, trois présentaient ce mode : Ja, Jer et Pa, et, parmi les sujets de M et R, P en était même un exemple caractéristique. D'autre part, considérant l'influence de l'instruction, et des conditions d'expériences de M et R, sur l'apparition des images visuelles (pp. 581 seq.), on est amené à conclure que leurs deux sujets F et R appartenaient au même groupe que nos sujets Jer et Pa. En tenant compte de l'exagération du nombre des images, il est pratiquement certain que ces sujets auraient, dans des expériences faites sur le modèle des nôtres, accusé une prépondérance considérable des intermédiaires relationnels. L'ensemble des résultats que nous avons à notre disposition, donne donc un total de *six* sujets sur huit, qui adoptaient le mode relationnel ; un seul réagissait suivant un mode visuel.

Dans ce qui précède, nous avons parlé maintes fois d'adoption d'un mode de réaction, d'utilisation d'intermédiaires, etc. ; ces expressions pourraient prêter à confusion. Nous n'entendons point dire par là que les sujets adoptent *intentionnellement* tel ou tel intermédiaire, ou bien que, ayant constaté une insuffisance sous un certain rapport, ils cherchent et trouvent un moyen qui leur permet d'y suppléer. En fait, les personnes adultes sur lesquelles nous avons opéré, et qui avaient été formées aux expériences par des exercices préalables, ne

mentionnaient rien de pareil; leur mode de réaction particulier se manifestait, avec toutes ses caractéristiques, dès le début des expériences. Du reste, les conditions de nos recherches étaient tellement semblables à celles que l'on rencontre dans la vie courante, que l'attitude des sujets devait être adéquatement déterminée, d'avance, par le jeu habituel de leur vie mentale. Dans certaines conditions, cependant, il peut arriver que les personnes soumises aux expériences emploient consciemment un adjuvant mnémonique quelconque (1), ou même qu'elles adoptent un mode spécial de réaction, après s'être aperçues, par hasard, qu'il leur facilitait leur tâche. On observe assez souvent la chose lorsqu'il s'agit de mémoriser des éléments difficiles à retenir, des chiffres par exemple; mais dans les recherches dont il s'agit ici, ce n'était pas le cas.

L'examen des propriétés différentielles de nos sujets apporte quelques éclaircissements à un certain nombre de questions, que nous allons brièvement passer en revue.

1° Bien qu'il soit encore assez difficile, à l'heure actuelle, de donner une définition précise de ce que l'on peut entendre par « type intellectuel », nos expériences nous fournissent incontestablement quelques indications à ce propos. Nous avons constaté que le mode relationnel était le plus fréquent, le mode visuel relativement peu représenté; ceci tendrait à donner une place prépondérante au type intellectuel, du moins à la catégorie des personnes chez lesquelles les diverses opérations mentales s'effectuent avec un minimum d'éléments représentatifs. A ce point de vue, on peut même joindre V D au groupe formé par les sujets qui adoptaient le mode relationnel.

Le cas de V D est important, parce qu'il montre la nécessité d'introduire des subdivisions dans la classe « intellectuelle »; certains sujets favorisent telle espèce d'éléments non imaginatifs, d'autres favorisent telle autre espèce. Cette distinction est de nature logique, il est vrai (pour le moment du moins, nous ne pouvons lui donner une autre

(1) Voir à ce propos, par exemple, G. E. Mueller, *Zur Analyse der Gedächtnistätigkeit und des Vorstellungsverlaufes*, pp. 215 seq. Leipzig, 1911.

valeur), mais elle doit cependant être prise en considération lorsqu'il s'agit de la mémoire, ainsi que nous l'avons signalé, et comme le démontrent nos résultats, parce que les lois d'apparition de ces phénomènes, et leurs capacités d'évocation, sont radicalement différentes. Il y a donc lieu de distinguer, dans le domaine de la mémoire logique, à côté du mode de réaction représentatif, un mode de réaction intellectuel, et celui-ci même doit se sous-distinguer en deux classes au moins : le mode relationnel et le mode non relationnel.

2° Les recherches de M et R les avaient amenés à se demander s'il existait une corrélation entre le « type intellectuel » et le « type ingénieux » d'Ephrussi, d'une part, entre le « type intellectuel » et la faiblesse associative des sujets, d'autre part (1). Nos expériences nous permettent d'apporter une solution partielle à ces problèmes ; ni dans l'un, ni dans l'autre cas, la corrélation n'est générale.

a) Ainsi, notre sujet Pa, dont le mode de réaction était nettement intellectuel dans les expériences avec matériel logique, ne présentait aucune trace « d'ingéniosité » dans le sens d'Ephrussi, pour le matériel dépourvu de sens (le petit nombre des reproductions indirectes pour ces expériences le prouve, d'ailleurs, nettement). Tous les sujets du type « intellectuel » présentent, toutefois, pour le matériel dépourvu de sens, un nombre de reproductions indirectes notablement plus élevé que le sujet M, qui seul était visuel ; il semblerait donc y avoir une certaine tendance à « l'ingéniosité », chez les individus « intellectuels ».

b) Les résultats du sujet Pa répondent aussi à la seconde question ; ses capacités associatives sont considérables (nombre des reproductions directes pour la mémoire mécanique) bien qu'il soit nettement « intellectuel ». De même, le sujet Jer, qui est plus « intellectuel » que Ja, possède une mémoire mécanique beaucoup supérieure. Du reste, les considérations que nous avons développées précédemment, par rapport à la prédominance générale des relations, démontrent, à n'en pas douter, que leur fréquence relative n'est pas due à la pauvreté associative des sujets.

(1) M et R, p. 94.

3° Les résultats obtenus par M et R avaient manifesté une corrélation très étroite entre les capacités associatives des sujets, et la fréquence ou l'accumulation des intermédiaires (1). Cette corrélation ne s'est vérifiée que partiellement dans nos expériences. Les cas de deux sujets, Jer et Ja, y font certainement exception ; Jer utilise les intermédiaires avec une surabondance énorme (au point même que leur présence raccourcit ses réactions), tandis que Ja est extraordinairement pauvre sous ce rapport. Or, contrairement à la loi de M et R, les capacités associatives de Jer sont beaucoup plus élevées que celles de Ja. La fréquence des intermédiaires dépend du reste de nombreuses conditions, et notamment des processus de l'imprégnation ; lorsque ceux-ci se développent mal, comme c'est le cas chez Ja, les intermédiaires doivent nécessairement faire défaut au moment de la reproduction.

En dehors du cas de Ja, nos résultats ne se prêtent pas très bien à une vérification de la loi, parce que nos trois sujets, Jer, Pa et M avaient des capacités associatives très voisines. Il semble cependant y avoir chez eux, une corrélation dans le sens de M et R. D'après nos expériences sur la mémoire mécanique, en effet, Pa prend la première place, et M vient en second lieu, car si le total des termes corrects est, chez lui, un petit peu moindre que celui de Jer, le nombre des reproductions directes est de loin plus élevé. Or, chez ces trois sujets, l'accumulation des intermédiaires suit une marche exactement inverse. Elle est la plus faible chez Pa (fréquence des reproductions directes, tableau IV, p. 551, et fréquence des divers degrés de complication des reproductions indirectes, tableau VI, p. 555), M vient ensuite, et, en dernier lieu Jer, avec un très petit nombre de reproductions directes, et une complication considérable des processus de la reproduction (2).

(1) M et R, p. 56.

(2) Une particularité du sujet M, qui s'est manifestée au stade de l'imprégnation, semble se rattacher à la question qui nous occupe ici. Les processus de la mémorisation sont extrêmement riches et complexes chez ce sujet, comme nous l'avons signalé (voir p. 620) ; d'autre part, ses capacités mnémoniques sont très faibles au point de vue de la conservation du matériel mémorisé, plus faibles que celles de tous les autres sujets. Il y a donc une véritable *tentative* d'accumulation d'intermédiaires, correspondant au caractère défectueux de la mémoire du sujet.

Peut-être le cas de Ja ne forme-t-il qu'une exception apparente à la loi de M et R, exception due à la pauvreté anormale des processus de l'imprégnation. Il est probable que, si la loi s'est manifestée si clairement dans les recherches de nos prédécesseurs, c'est en grande partie à raison de la richesse de l'imprégnation, dans leurs expériences. L'instruction mettait à la disposition des sujets une abondance de phénomènes accessoires, relations et images visuelles, et, dès lors, les sujets pouvaient compenser facilement leur faiblesse associative, en utilisant en plus ou moins grande quantité, les matériaux *disponibles*.

4° Enfin, nous devons revenir sur une particularité du sujet Jer : l'absence presque complète de reproductions directes pour le matériel logique, malgré des capacités mnémoniques générales élevées (ainsi que le prouvent les essais sur la mémoire mécanique). Il est évident, d'après ces dernières expériences, que le sujet aurait pu arriver souvent à reproduire l'induit, sans se servir d'intermédiaires ; la fréquence des reproductions directes ne peut donc pas être considérée, dans tous les cas, comme une mesure des capacités associatives d'un sujet (1), et l'on est amené à se demander même s'il est possible d'obtenir une appréciation de ces capacités, lorsqu'on se sert du matériel logique. Nous ne faisons que poser la question, pour le moment, n'ayant pas d'éléments de solution à notre disposition ; nous n'avons remarqué cette anomalie qu'en étudiant les résultats numériques de nos expériences, longtemps après qu'elles fussent terminées. Il nous a été impossible, par conséquent, de rechercher si la surabondance des intermédiaires n'était pas due à des tendances spéciales, à une « Einstellung » particulière du sujet Jer, supposition parfaitement plausible *a priori*.

§ 3. — La hiérarchie et le rôle des intermédiaires.

Nous avons mentionné incidemment à diverses reprises, au cours de ce travail, que les intermédiaires avaient des valeurs diverses et remplissaient des rôles différents, au point de vue de l'évocation de

(1) M et R, p. 50.

l'induit. De fait, l'examen des résultats numériques obtenus, montre qu'il existe entre les intermédiaires une véritable hiérarchie qui permet d'en faire un classement rationnel.

La première place revient aux relations, ainsi que nous venons de l'indiquer dans le paragraphe précédent (1). Cela résulte nettement de nos expériences :

1° Les relations constituent l'intermédiaire le plus fréquemment employé en moyenne (tableaux VIII et IX, p. 561) ; et chez la majorité des sujets elles sont l'intermédiaire principal.

2° Les relations constituent l'intermédiaire le plus constant ; les différences individuelles de fréquence sont plus faibles que celles de tous les autres intermédiaires.

3° L'influence de l'intervalle temporel sur la fréquence des relations manifeste une uniformité quasi complète chez les différents sujets (voir p. 581), alors que, pour les autres intermédiaires, on constate des divergences radicales.

4° La situation privilégiée des relations se trahit surtout lorsqu'on étudie la composition des réactions aux divers degrés de complication.

Chez tous les sujets, sans exception, les relations constituent l'intermédiaire le mieux représenté dans les réactions à un seul intermédiaire, lorsque la reproduction se fait immédiatement après la mémorisation. De plus, la fréquence est constante, en moyenne, pour tous les degrés de complication des réactions, tandis que les autres intermédiaires varient de nombre dans des proportions considérables.

Le premier fait montre que les sujets, quelles que soient leurs dispositions typiques, font appel aux relations *avant* d'utiliser d'autres

(1) Les conclusions de M et R, qui attribuaient une importance égale aux relations et aux images, doivent être modifiées dans ce sens, les conditions expérimentales adoptées par ces auteurs ayant eu pour effet d'exagérer la fréquence des images. Notons aussi que les pensées non relationnelles étaient fort peu représentées dans les résultats de M et R, parce que leurs recherches portaient uniquement sur la reproduction immédiate et que, dans ce cas, les pensées non relationnelles sont rares, exception faite pour celles qui se présentent sous forme de souvenirs. Ces souvenirs sont apparus avec une fréquence identique dans les expériences de M et R et dans les nôtres ; nous en avons trouvé dans 16,4 cas sur 100 reproductions indirectes ; M et R en ont compté dans 13,6 % des réactions réussies (en adoptant la même base de calcul, nous arrivons, pour nos résultats, à un total de 13,7 %).

intermédiaires ; le second fait prouve que les autres intermédiaires ne font, en réalité, que *s'ajouter* aux relations, ils se manifestent seulement lorsque celles-ci ne suffisent pas à amener la reproduction. Cette situation se retrouve pour les intervalles temporels plus considérables, sauf chez les sujets chez lesquels les relations se conservent mal (M et V D) ; dans ce cas, elles sont remplacées par une autre classe d'intermédiaires.

5° Enfin, la primauté des relations résulte encore de l'examen des processus de l'imprégnation. Elles dominent, en effet, largement, tous les autres phénomènes, dans ces processus, même chez les sujets qui, au moment de la reproduction, favorisent davantage un autre intermédiaire (le sujet M, par exemple) (1). Il en résulte que, devant la tâche de *mémoriser* du matériel logique, tous les sujets cherchent, avant toute autre chose, à se rendre compte des relations qui unissent les objets de pensée qu'on leur présente (2).

Il est assez difficile de définir la place relative des autres phénomènes intercalaires, car ils ne se différencient guère au point de vue de leur fréquence moyenne d'intervention. Cependant l'examen de la manière dont ils se répartissent suivant le degré de complication des relations, donne décidément l'avantage aux images. Ce sont elles, en effet, qui sont le mieux représentées, après les relations, dans les réactions à un seul intermédiaire pour la reproduction immédiate, et même après un jour.

Les pensées non relationnelles et les faux mots, enfin, (tendance

(1) Ce fait pourrait avoir une importance pratique assez considérable sous le rapport de l'économie mentale, s'il se vérifiait chez d'autres sujets du type visuel ; il semble, en effet, que le sujet M mémorise d'une manière défectueuse à son point de vue, et qu'il aurait avantage à donner plus d'importance aux images visuelles au moment de l'imprégnation. Peut-être cela lui permettrait-il d'obtenir de meilleurs résultats pour la reproduction à longue échéance ? Nous espérons pouvoir, avant longtemps, donner une solution à cette question.

(2) Nous ne pouvons, évidemment, donner une portée générale à cette loi, étant donné que nous avons opéré sur un nombre restreint de sujets ; il est possible que certains individus procèdent à la mémorisation d'une autre manière. On a observé, récemment, au laboratoire de Louvain, dans des conditions expérimentales différentes, il est vrai, le cas d'un sujet, qui, s'étant aperçu de l'avantage qu'il y avait, pour lui, à faire usage d'images visuelles, en formait délibérément, pour chaque groupe de mots qu'il avait à retenir.

à trouver l'induit par tâtonnements), ne prennent toute leur importance que dans les circonstances les plus défavorables, dans les réactions à plusieurs intermédiaires, et surtout après des intervalles temporels longs. Elles apparaissent ainsi comme une réserve, qui constitue les dernières ressources des sujets. Notons toutefois que, dans les réactions les plus lentes, on voit de nouveau apparaître des images en très grande quantité ; ce fait témoigne simplement, semble-t-il, de la tendance des sujets à chercher dans toutes les directions possibles, lorsque l'induit se fait attendre très longtemps. Le nombre des réactions complexes est d'ailleurs fort restreint, de façon qu'elles ne font pas monter sensiblement le taux général des interventions d'images.

Les résultats numériques de nos recherches nous permettent donc d'établir une classification des intermédiaires ; mais il ne faut pas perdre de vue que la hiérarchie dont nous avons constaté l'existence, est basée exclusivement sur *l'usage* que les sujets font de ces phénomènes (fréquence et conditions d'apparition). Dans tout ce qui précède, en effet, nous avons, à d'assez rares exceptions près, fait abstraction de la valeur réelle des intermédiaires, de leur efficacité au point de vue de l'évocation de l'indu t, nous les avons même considérés uniquement comme « phénomènes intercalaires ». Or, ils sont plus que cela en réalité, puisqu'ils coopèrent avec l'inducteur à la reproduction du terme cherché ; et dès lors se pose le problème, fondamental pour la psychologie de la mémoire, de la valeur de leur puissance évocatrice. Envisagés à ce point de vue, les « intermédiaires » deviennent des « adjuvants mnémoniques » (Hilfe) ; c'est comme tels que nous allons les considérer dans les pages suivantes.

Nos expériences n'étaient pas disposées de façon à mettre en lumière l'efficacité relative des intermédiaires ; nous ne pourrions décider, par exemple, en nous basant sur les résultats obtenus, si les relations agissent plus fortement sur la reproduction de l'induit que les images ou les pensées non relationnelles. La seule chose que l'on pourrait faire dans cette direction, serait de chercher si la présence d'intermédiaires de telle ou telle espèce, est plus ou moins favorable

à la reproduction que ne le sont d'autres phénomènes; si, par exemple, sur cent cas dans lesquels les relations sont mentionnées, il y a plus ou moins de reproductions correctes que sur cent cas à images. Mais, en pratique, la question ne peut être résolue de cette manière, 1° parce que, dans toutes les réactions, il y a au moins deux variables inconnues; à côté de la valeur de l'intermédiaire se place, en effet, l'influence de l'inducteur, qui échappe à tout contrôle ; et, 2°, parce que la constitution des réactions est beaucoup trop complexe et changeante, pour que l'on puisse disposer, en quantités suffisantes, de cas purs, de cas à images, à relations, etc. Nous en sommes donc réduits, pour le moment, à des conjectures plus ou moins certaines, basées sur nos connaissances générales en la matière.

D'après les conclusions les plus vraisemblables auxquelles on peut arriver par cette voie, il semble hors de doute que la hiérarchie « structurale » qui résulte de l'étude de nos résultats, corresponde en réalité à une hiérarchie « fonctionnelle », basée sur l'efficacité relative des intermédiaires.

Les relations doivent l'emporter, en règle générale, sur les autres phénomènes, étant donné qu'elles définissent l'induit (voir M et R, p. 73) et que leur apparition, au moment de l'imprégnation, amène la formation d'une complexion (Komplexbildung) (1), dans laquelle sont intégrés ses deux fondements. D'autre part, les images doivent avoir des avantages sur les pensées non relationnelles et les faux mots, car la représentation imaginative de l'objet de l'induit (qui est donnée par un grand nombre d'images), doit coopérer d'une manière beaucoup plus active à la reproduction du mot qui le désigne, que ne le font les autres phénomènes, simplement associés. L'utilisation des faux mots, enfin, ne constitue guère qu'un jeu de hasard.

L'importance primordiale des relations réside évidemment, surtout dans la définition qu'elles donnent du terme cherché. Par là même, ces intermédiaires limitent la recherche de l'induit à un domaine peu étendu, ils *spécialisent la tâche* que le sujet s'est donnée, et favorisent

(1) G. E. Müller, *loc. cit.*, p. 253 seq.

ainsi puissamment le jeu des associations. Sous ce rapport, l'action des relations représente une application de la loi de spécialisation de la tâche, telle qu'on l'observe dans les expériences ordinaires d'associations (reproduction de mots), et telle que Ach l'a formulée dernièrement (1). Il ne faudrait pas exagérer cependant, l'influence de la définition de l'induit, car l'analyse des relations montre que cette définition demeure toujours équivoque, que dans la grande majorité des cas même, elle est purement générique. La limitation du domaine de la recherche laisse ainsi un champ libre très vaste, et l'on peut affirmer que, dans aucun des cas que nous avons observés, la présence des relations n'eût permis au sujet de retrouver le terme induit, en se basant exclusivement sur la définition qui en était donnée. L'intervention des relations ne réduit donc pas le rôle des associations au point de le rendre accessoire ; bien au contraire, elle suppose leur action, et, s'il n'existait pas, au moment de l'évocation, des tendances à la reproduction assez énergiques, provenant de l'imprégnation, l'efficacité des relations serait pratiquement nulle.

Le rôle « associatif » des consciences de relations, que M et R ont mis en lumière, n'est point négligeable, on le voit, et cela encore constitue une supériorité considérable de ces phénomènes, vis-à-vis des autres intermédiaires. A l'inverse de ceux-ci, les relations ont le singulier avantage d'exercer sur la reproduction une action double ; *en tant que faits de conscience*, elles agissent associativement sur l'évocation, par constellation avec l'inducteur ; *en tant que faits de pensée relationnelle*, elles spécialisent la tâche, et limitent le champ de recherche de l'induit (2).

(1) Ach, *Ueber den Willensakt und das Temperament*, p. 255. Leipzig, 1910.

(2) Comme on peut s'en rendre compte d'après ces considérations, c'est à tort qne Koffka *(loc. cit.*, p. 315) critique l'importance attribuée par M et R aux facteurs associatifs, dans leurs expériences. Leurs recherches leur ont permis de démontrer que les consciences de relations contractent, de fait, des liens associatifs ; dès lors, il est certain qu'elles exercent une influence associative sur la reproduction de l'induit. Etant donné, d'autre part, que les facteurs associatifs ont un rôle considérable à remplir (nos expériences le prouvent), on ne peut négliger l'action exercée, sous ce rapport, par les consciences de relations. Mais cela ne signifie point qu'elles n'aient pas d'autre efficacité ; M et R ont montré au contraire que, par la définition qu'elles donnent de l'induit, les relations ont un mode spécial d'action. C'est même là, d'après

Mais si les relations ont une telle supériorité, on se demande comment peut s'établir, dans le cas où elles font défaut, une compensation par le moyen d'autres phénomènes ; comment, par exemple, les relations peuvent être remplacées par des images visuelles chez certains sujets, par des pensées non relationnelles chez d'autres.

Ceci touche à une question beaucoup plus générale. Il est étrange, en effet, que tous les sujets arrivent à obtenir, dans le cas de la reproduction immédiate, un taux de reproduction presque uniforme pour le matériel logique, malgré les différences profondes qui existent, et dans leurs capacités mnémoniques générales (mémoire mécanique), et dans leur mode individuel de réaction. Qu'un sujet emploie peu d'intermédiaires, qu'un autre en utilise un grand nombre, que l'un se serve de relations, que l'autre fasse appel à des images visuelles ou à des pensées non relationnelles, tous arrivent pratiquement à peu près au même résultat. Il y a plus encore, le taux de la reproduction semble même être indépendant de l'espèce d'intermédiaires qu'*un individu donné* emploie à tel ou tel moment. Ainsi, le sujet M, a utilisé dans nos expériences, des intermédiaires différents de ceux dont il s'était servi dans les expériences de M et R, et, malgré cela, la fréquence de ses réactions correctes était identique dans les deux cas.

Ces considérations prouvent que l'utilité réelle des intermédiaires est notablement moindre, *dans des cas analogues à nos expériences*,

ces auteurs, la différence la plus considérable qui sépare la mémoire mécanique de la mémoire logique (voir p. 73 seq.). M et R, il est vrai, n'ont pas insisté sur l'action générale de la détermination, mais il est évident que si la définition de l'induit joue un rôle quelconque, ce ne peut être que sous l'influence de la détermination. Des expériences comme les nôtres, et comme celles de M et R, représentent manifestement des actions volontaires ; tout leur cours se développe sous l'influence de la détermination, la recherche de l'induit en particulier, et surtout, dans le cas où l'induit se trouve défini par l'intermédiaire. L'intervention de la détermination se comprend, par conséquent, même sans attribuer à ce facteur une portée aussi étendue que Koffka lui donne. Il nous semble d'ailleurs, que les cas auxquels il a eu affaire pourraient s'expliquer par une détermination *d'origine volitionnelle* (nous comprenons ce terme dans un sens très large, qui inclut ce que nous avons appelé « états dynamiques » de conscience) *remontant à un passé psychique plus ou moins lointain ;* la détermination qui s'est montrée agissante dans ses expériences, serait due à ces « tendances permanentes », signalées par Bovet et par Michotte et Prüm (*Le choix volontaire.* Note complémentaire, p. 302. Louvain et Genève, 1910).

que ne le ferait supposer la fréquence de leurs interventions. Il y a surabondance d'intermédiaires, une fraction seulement de leur puissance évocatrice suffirait déjà aux besoins qui nécessitent leur présence ; c'est pourquoi des intermédiaires peu efficaces peuvent remplir le même office que des intermédiaires beaucoup plus agissants.

Dans d'autres cas, sans doute, et lorsque la coopération des intermédiaires devrait être plus effective, cette suppléance ne pourrait s'établir. Cela semble nettement ressortir des résultats que nous avons obtenus ; ainsi, après l'intervalle d'une semaine, seul, le sujet chez lequel les relations sont très fréquentes, arrive à un taux de reproductions correctes relativement élevé : c'est Jer, qui montre, à ces deux points de vues, une supériorité notable sur les autres sujets. L'existence d'un excès de « puissance évocatrice » des intermédiaires, s'est manifestée également dans nos expériences ; logiquement, cet excès doit se traduire par un raccourcissement de la durée de reproduction ; cela se constate de fait chez le même sujet Jer. C'est lui qui emploie le plus grand nombre d'intermédiaires, et surtout les intermédiaires les plus puissants, et dans ses expériences, à l'inverse de la loi générale, la présence d'intermédiaires correspond à une diminution des temps de réaction (voir p. 556).

Mais, si l'intervention effective des intermédiaires est à ce point restreinte, pour la reproduction immédiate, il en résulte que la puissance évocatrice de l'inducteur est très considérable ; car c'est à son influence qu'est due, pour une grande part, l'énorme supériorité que la « mémoire logique » a, dans ce cas, sur la « mémoire mécanique ».

Dès lors, se pose un nouveau problème : quelle est la raison de l'affinité associative des mots, telle qu'elle s'est révélée dans nos expériences ? (1) Son origine doit être cherchée, sans aucun doute, dans la parenté logique qui existait entre les deux termes des groupes que nous présentions aux sujets. D'une manière générale, en effet, les mots

(1) Comme on le voit, nos expériences nous ont amenés à accorder une importance prépondérante à l'affinité associative des mots. M et R n'avaient donné qu'une place secondaire à ce facteur, attribuant par contre, à l'influence des intermédiaires, un rôle exagéré. Cfr. M et R, pp. 78 seq.

possèdent une faculté extrêmement étendue d'évocation de termes connexes. Ainsi, nous avons observé fréquemment, à l'occasion de recherches actuellement en cours, et faites sur le type de celles-ci, mais avec la différence que les mots de chaque groupe étaient choisis aussi disparates que possible, que l'évocation n'amenait pas le second mot du groupe, mais bien un autre mot de la série, logiquement apparenté à l'inducteur. L'influence de la connexité logique existant entre les termes, était donc plus forte que celle de la liaison créée intentionnellement, et elle provoquait la reproduction, bien que, au moment de l'imprégnation, aucune liaison spéciale n'eût été établie entre ces termes. Des cas analogues ont été décrits par Henderson (1) et étudiés par Bühler (2). Le premier de ces auteurs a constaté que, dans la reproduction du matériel logique, les éléments qui se rapportaient à des objets semblables avaient une tendance à se grouper ensemble. Les expériences de Bühler, et principalement celles exécutées par ses méthodes « d'analogie » et « d'achèvement de pensées », font voir, de manière typique, que les pensées connexes tendent à s'évoquer mutuellement, même dans les cas où elles n'ont pas été unies les unes aux autres par une imprégnation préalable.

Cela étant, si la parenté logique possède déjà par elle-même une pareille efficacité, il est évident que la *liaison intentionnelle* des termes connexes, qui se réalisait dans nos expériences, devait réduire, dans des proportions considérables, l'importance qui revenait aux intermédiaires.

On peut se demander enfin, pourquoi la connexité logique augmente l'affinité associative des mots dans une telle mesure. La réponse définitive à cette question supposerait des connaissances beaucoup plus étendues que n'en ont fourni jusqu'ici les recherches expérimentales sur la psychologie de la pensée, et, en particulier, sur la nature des processus psychologiques qui correspondent à la « signification » des termes du langage; aussi, pour le moment, ne peut-on

(1) HENDERSON, *loc. cit.*, passim.

(2) BÜHLER, *Ueber Gedankenerinnerungen*. Archiv f. d. g. Psychologie, XII, p. 24, 1908 ; pp. 29 seq. et 34 seq.

guère que formuler des hypothèses à cet égard. De fait, la « signification » des mots est quelque chose de très complexe. Elle ne se résume point en une définition de dictionnaire ou d'encyclopédie, mais elle met d'ordinaire, le sujet en présence d'un domaine d'idées plus ou moins vaste, comprenant dans son étendue, à côté des caractères spécifiques de l'objet signifié par le mot, ses déterminations génériques, ses relations avec une quantité d'autres objets, etc. (1). Il en résulte que les « significations » de termes connexes doivent *coïncider* dans une mesure plus ou moins large, qu'elles doivent être partiellement identiques. C'est là que réside, probablement, le secret de l'affinité associative des mots. Les liaisons qu'ils contractent entre eux constitueraient (lorsqu'il y a parenté logique) un cas spécial d'association de similitude, qui aurait ceci de particulier que l'élément commun serait partie intégrante des concepts que les mots symbolisent (2). A vrai dire, ces considérations partent d'un point de vue logique et, comme telles, elles ne sauraient trouver droit de cité dans la psychologie expérimentale, aussi, ne les considérons-nous point comme représentant la formule définitive d'une hypothèse, à peine ébauchée. Mais il faut reconnaître, tout au moins, aux données de l'analyse logique une valeur heuristique incontestable ; elles indiquent, à la recherche psychologique, une voie qui s'ouvre à ses investigations.

(1) Le « domaine » dont nous parlons, se rapproche beaucoup de la *Bedeutungssphäre* de GRÜNBAUM (Voir: *Beobachtungen über das Besinnen. Bericht über den V. Kongress für experimentelle Psychologie*, pp. 209 seq. Leipzig, 1912). Des observations plus ou moins analogues à celles que nous rapportons ici, ont été faites depuis longtemps déjà, par divers auteurs, par ACH et BÜHLER notamment.

(2) Ces conditions particulières donneraient une portée toute spéciale à l'association de similitude, à raison de la nature même des relations logiques qui unissent les notes spécifiques et génériques constitutives d'un concept.

ERRATA

Par suite d'une erreur de composition, la note suivante, qui aurait dû se trouver à la page 587, a été omise à cet endroit :

(1) Il n'est pas impossible que d'autres influences aient agi également sur la fréquence des images, telle, par exemple, l'influence de la durée de présentation des groupes, au moment de l'imprégnation. La durée était de quatre secondes et demie dans nos expériences, tandis que, dans les recherches de M et R, elle atteignait six secondes.

Page 624, au lieu de *Chapitre IV*, lisez *Chapitre III*.

ANNEXE (cfr. p. 598).

Tableau XXVI.

	Ja.	Jer.	M.	Pa.	V. D.
Baccalauréat-Degré	identité	surordination	liaison		subordination
Panégyrique-Flatterie	synonymie	similitude	liaison-propriété	différence	
Mot-Conversation		finalité	propriété de relation		relation externe
Œuvre-motif		coordination-similitude	propriété de relation		
Génie-Talent	surordination	similitude-liaison	opposition	différence	
Mouvement-Vitesse	propriété	propriété	liaison-coordination	différence	
Devoir-Exactitude	indirecte causalité	dépendance-causalité	liaison-prop. de relat.		
Télégraphe-Nouvelle	indirecte causalité	propriété	propriété		indirecte attribution
Tendance-Direction	liaison	identité	similitude	synonymie	identité
Defenseur-Apologie		identité	indirecte causalité		
Cigogne-Grenouille	indirecte propriété	indirecte propriété	indirecte propriété	différence	
Peste-Quarantaine		causalité	liaison		propriété de relation
Echelle-Escalier	similitude	identité	similitude-coordination		différence-similitude
Préfet-Département	dépendance	dépendance	dépendance		
Revue-Annales	différence	similitude-subordinat.	opposition-indir. liaison	similitude	
Antinomie-Dilemne	similitude-indir. identité	identité	coordin.-prop. de relat.	indirecte coordination	propriété de relation
Année-Siècle	tout-partie	tout-partie	tout-partie		propriété de relation
Conférence-Discussion	relation temporelle	causalité	liaison-coordination	relation temporelle	
Dérogation-Exception	identité	indirecte subordination	identité	similitude	
Harem-Polygamie		similitude	liaison		liaison
Nombre-Unité		opposition	partie-tout		
Compte-Dette		relation indirecte	indirecte coordination		dépendance
Bataille-Paix	opposition	relation temp.-causalité		opposition	
Soleil-Rayon		causalité		causalité	liaison
Farine-Gâteau		finalité		causalité	
Drap-Habit		finalité		finalité	
Ballet-Opéra		propriété		propriété de relation	liaison
Tasse-Soucoupe		tout partie-relat. spatiale		indir. partie tout-différ.	
Suif-Graisse		similitude-coordination		causalité	
Chloroforme-Opium	indirecte identité	similitude-coordination	similitude	similitude-coordination	liaison

	Ja.	Jer.	M.	Pa.	V. D.
Glace-Gelée		causalité	coordination	causalité	
Tabac-Pipe		finalité		relation spatiale	relation spatiale
Œil-Rétine	partie-tout	relation spatiale		partie-tout	
Censeur-Critique	identité	identité		synonymie	liaison
Télescope-Observatoire	relation spatiale	finalité		indirecte attribution	
Sommeil-Léthargie		subordination		différence	
Automobile-Chauffeur		causalité		indirecte identité	
Semence-Grain		finalité		causalité	
Etre-Néant		opposition		opposition	opposition
Appareil-Chimiste		finalité		indirecte finalité	attribution
Culte-Prière	liaison	coordination-similitude			
Pain-Nourriture	finalité	finalité			
Couteau-Blessure	indirecte causalité	causalité			
Mœurs-Satire	indirecte causalité	objet			
Epopée-Héros	objet	objet			
Canon-Tir	causalité	causalité			relation externe
Imagination-Mélancolie	causalité	indirecte causalité			propriété de relation
Poumon-Phtisie	propriété de relation	propriété			
Climat-Atmosphère	partie-tout	liaison-similitude			
Congrès-Assemblée	synonymie	identité			
Fontaine-Geyser	différence	indirecte similitude			
Merveille-Admiration	causalité	causalité			
Compositeur-Valse	propriété	causalité			
Artère-Sclérose	indirecte identité	propriété			
Sel-Natrium	partie	causalité			
Ressort-Tension		propriété			propriété
Revision-Contrôle		identité			similitude
Disposition-Atavisme		causalité			différence
Cahier-Objet			propriété de relation	subordination	
Capital-Intérêt	liaison		liaison		liaison
Représentat.-Mémoire	liaison		liaison		relation externe
Avant-garde-Reconnais.	indirecte coordination				propriété
Ciment-Fermeté	symbolisation				causalité

TABLE DES MATIÈRES

IX

LÉON NOËL

NOTE

SUR LE « PROBLÈME » DE LA CONNAISSANCE

NOTE

SUR LE

" PROBLÈME „ DE LA CONNAISSANCE

PAR

LÉON NOËL
Professeur à l'Université de Louvain

Il est superflu de rappeler la place importante que le problème de la connaissance tient dans la philosophie moderne et contemporaine. A observer certains signes, on pourrait se demander s'ils n'annoncent pas, pour quelque prochain avenir, un revirement. Quelque lassitude serait-elle venue à l'esprit des penseurs, d'une question trop scrutée, trop retournée sous tous ses aspects, sans que jamais beaucoup de lumière ait jailli de la discussion ? Le fait est que récemment certains ont cru découvrir que le soi-disant problème (1), *das sogenannte Erkenntnisproblem*, n'en était pas un. Ainsi, l'évolution philosophique, durant plus d'un siècle, aurait tourné autour du vide. D'autre part, il se fait que la critique des sciences, après avoir traversé une phase de démolition furieuse et de subjectivisme radical, découvre maintenant, à la base des mathématiques, toutes sortes de raisons en faveur d'un réalisme des plus conservateurs (2). La psychologie elle-

(1) L. NELSON, *Das sogenannte Erkenntnisproblem.*
(2) B. RUSSELL, *Philosophical Essays.* — *The Problems of Philosophy.*

même, après avoir engendré le « psychologisme », n'a-t-elle pas conduit plusieurs de ses fervents d'hier aux thèses très objectivistes de la *Reine Logik* et de la *Gegenstandstheorie ?* (1) La poussée pragmatiste est arrivée à la phase décroissante, et d'ailleurs les tenants de cet intéressant mouvement se sont exprimés plus d'une fois avec une remarquable désinvolture au sujet du célèbre problème. On nous annonce, il est vrai, une renaissance hégélienne, mais ne faut-il pas dire, sans aucun paradoxe, que l'on n'est jamais plus près de sortir de l'idéalisme qu'au moment où on le pousse à l'extrême ? Il est sûr, en tout cas, que rien n'est plus loin de l'agnosticisme que la « débauche de métaphysique » des post-kantiens. Et de toutes façons il semble bien que la pensée contemporaine a définitivement dépassé le mélange bourgeois de platitude positiviste et de défiances agnostiques, plus ou moins authentiquement kantiennes, qui régnait il y a une vingtaine d'années. Le volontarisme qui naissait alors, est déjà très près de passer. On ne saurait dire avec précision ce que demain sera. Nous comptons bien, dans quelque prochaine étude, demander à certains mouvements contemporains les leçons qu'ils peuvent nous apporter. Mais il est, pour la philosophie d'inspiration thomiste, une autre tâche urgente.

Le peu que nous venons de dire suffit à montrer que les questions philosophiques ne seront sans doute plus demain ce qu'elles étaient hier, que le « problème de la connaissance » pourrait bien, sinon disparaître, au moins se simplifier, à coup sûr se déplacer et se muer. Ce n'est pas l'heure d'enchaîner le sort de nos idées à celui des formules qui passent. Mais c'est le moment ou jamais, pour nous, d'un examen de conscience approfondi. Quels enseignements peut-on tirer, quant à la façon de poser et de résoudre le problème de la connaissance, de l'immortel trésor de la tradition ? Pour qui veut être thomiste aujourd'hui, il est essentiel de se faire, à ce sujet, une conviction ferme.

(1) Nous avons étudié le mouvement « psychologiste » et aussi la réaction très remarquable en faveur de l'objectivisme, née au sein de la psychologie allemande, dans un article intitulé *Les frontières de la logique*.

Il est entendu qu'être thomiste, ce n'est point faire de l'archéologie et que saint Thomas doit être pour nous « un phare » et non pas « une borne ». D'autant plus importe-t-il de savoir quelles directions indique le faisceau lumineux qu'il projette, quels écueils peut-être il dénonce. Monseigneur, aujourd'hui le Cardinal Mercier fut le premier, il y a un peu plus de vingt ans, à orienter vers l'épistémologie les réflexions des disciples de saint Thomas. Après l'avoir abondamment décrié, on en est venu aujourd'hui à reconnaître le mérite de ses efforts, et le sens exact qu'il eut, en s'y livrant, des besoins de l'heure. C'est ce qui résulte, pour n'en citer point d'autres (1), des déclarations que nous trouvons chez deux maîtres du thomisme actuel.

Le R. P. Gény, dont on connaît les lumineuses études sur la théorie de la connaissance, se ralliait, il n'y a pas longtemps, à l'inspiration générale de la « nouvelle critériologie » (2). M. Sertillanges en fait autant dans son magistral *Saint Thomas d'Aquin* (3). M. Rousselot, après avoir donné de « l'intellectualisme » de saint Thomas la brillante interprétation que l'on sait, en a tiré diverses conséquences au point de vue qui nous occupe. Elles tendent à envisager toute la métaphysique traditionnelle d'un point de vue assurément « épistémologique »,

(1) Nous tenons cependant à mentionner ici un récent manuel classique, où les idées de « l'Ecole de Louvain » ont été fort heureusement mises en œuvre. Nous venons de prendre connaissance de la *Critériologie* du R. P. Jeannière, S. J. (Paris, Beauchesne, 1912), elle nous a fait la meilleure impression. « In hoc opere perficiendo, dit l'auteur, ducem secuti sumus Em. Card. Mercier » (Préface).

(2) P. Gény, *La nouvelle critériologie*. Études, tome 126, p. 145 et suiv. (20 janvier 1911). « Le lecteur averti reconnaîtra dans ces pages l'influence de Mgr Mercier et de ceux qui ont travaillé dans son sens... Il y a là un effort très personnel, très puissant, très hardi... La critique faite à l'école ancienne est fondée et même elle peut être poussée plus loin... Cette partie importante de la philosophie qui s'appelle la critériologie est susceptible encore de perfectionnements ; il faut savoir gré à l'École de Louvain d'avoir mis la main à l'œuvre » (pp. 148-150-151-175).

(3) Tome II, p. 182. « Cette conception de la vérité est peu connue, même de ceux qui font profession de thomisme. Elle est pourtant de grande conséquence ; car elle implique, au regard de la connaissance intellectuelle, une dose de subjectivité qui peut couper les voies au subjectivisme. La vérité n'est pas, directement, un rapport de nous aux choses ; c'est un rapport de nous à nous, en correspondance d'équation avec les choses ». Et l'auteur remarque en note (n. 3) : « Le Cardinal Mercier a mis cette proposition en évidence dans sa *Critériologie générale*, et il a subi de ce chef des contradictions, à notre avis, peu justifiées ».

puisqu'à son avis, à partir d'un certain stade de la réflexion, « la doctrine de l'esprit doit non seulement compléter, mais englober et expliquer la doctrine de l'être » (1).

A la suite de Mgr Mercier, Mgr Sentroul a exposé, dans divers articles, les mêmes doctrines, avec infiniment de talent et de finesse. Il les a défendues, dans une série de polémiques, avec beaucoup de pénétration et une verve souvent étincelante, mais toujours courtoise et du meilleur aloi.

Nous ne songeons nullement à reprendre des discussions dont l'intérêt serait, ici, purement rétrospectif. Il est incontestable, en effet, et il est acquis aujourd'hui, que le fondateur de l'Ecole de Louvain a rendu au thomisme contemporain un service de premier ordre en lui ouvrant les perspectives de l'épistémologie. Il reste à approfondir et à prolonger le sillon qu'il a tracé. C'est à quoi nous tâcherons de consacrer des études ultérieures. Mais il importe d'énoncer, avant cela, notre point de départ et d'indiquer la manière dont nous comprenons la marche générale d'une théorie thomiste de la connaissance.

Les auteurs que nous venons de citer, et d'autres qui les entourent, nous suggèrent, à ce propos, certaines réflexions que nous voudrions modestement exposer, sans nous bercer d'ailleurs de l'illusion que nous puissions, en un problème aussi délicat, dire quelque chose de neuf ni de définitif.

I.

Il est, chez saint Thomas, un passage dont Mgr Mercier a signalé, dès l'abord, le très vif intérêt.

« Veritas... in intellectu est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum ; consequitur namque intellectus operationem, secundum quod judicium intellectus est de re secundum quod est : cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem, quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus ; quae

(1) *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*, p. 508.

cognosci non potest nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cujus natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur » (1).

A première vue, ce passage rappelle étrangement la première préface de la *Critique de la raison pure*, et aussi l'endroit des *Regulae* où, pour la première fois, Descartes annonce le projet de réflexion d'où sortira la philosophie moderne. Pareille rencontre de trois des plus grands penseurs de l'histoire vaut bien qu'on s'y arrête un instant.

Voici ce que dit Descartes :

« At vero nihil hic utilius quaeri potest, quam quid sit humana cognitio et quousque extendatur. Ideoque nunc hoc ipsum unica quaestione complectimur, quam omnium primam per regulas jam ante traditas examinandam esse censemus; idque semel in vita ab unoquoque ex iis, qui tantillum amant veritatem, esse faciendum quoniam in illius investigatione vera instrumenta sciendi et tota methodus continentur. Nihil autem mihi videtur ineptius, quam de naturae arcanis, coelorum in haec inferiora virtute, rerum futurarum praedictione et similibus, ut multi faciunt, audacter disputare et ne quidem tamen unquam, utrum ad illa invenienda humana ratio sufficiat, quaesivisse. Neque res ardua aut difficilis videri debet, ejus quod in nobis ipsis sentimus ingenii limites definire, cum saepe de illis etiam, quae extra nos sunt et valde aliena, non dubitemus judicare. Neque immensum est opus, res omnes in hac universitate contentas cogitatione velle complecti, ut quomodo singulae mentis nostrae examini subjectae sint, agnoscamus; nihil enim tam multiplex esse potest aut dispersum quod per illam de qua egimus, enumerationem certis limitibus circumscribi atque in aliquot capita disponi non possit. Ut autem hoc experiamur in quaestione proposita, primo, quidquid ad illam pertinet, in duo membra dividimus: referri enim debet, vel ad nos qui cognitionis sumus capaces, vel ad res ipsas, quae cognosci possunt; quae duo separatim discutimus » (2).

Et voici comment s'exprime le philosophe de Koenigsberg. Lui aussi invite la raison à une réflexion sur elle-même. Quel en est l'objet?

« Entreprendre à nouveau la plus difficile de toutes ses tâches, celle de la connaissance de soi-même, et instituer un tribunal qui la garantisse dans ses prétentions légitimes et puisse en retour condamner toutes ses usurpations sans fondements, non pas d'une manière arbitraire, mais au nom de ses lois éternelles et immuables. Or, ce tribunal, n'est autre chose que la *Critique de la raison pure* elle-

(1) S. Thomas, *De Veritate*, quaest. I, art. IX.
(2) *Regulae*. Reg. VIII. Edit. Adam et Tannery, tome X, pp. 398.

même... La métaphysique, suivant les idées que nous en donnerons ici, est la seule de toutes les sciences qui puisse se promettre — et cela dans un temps très court et avec assez peu d'efforts, pourvu qu'on y tâche en commun — une exécution si complète qu'il ne reste plus à la postérité qu'à disposer le tout d'une manière didactique, suivant ses propres vues, sans, pour cela, pouvoir en augmenter le moins du monde le contenu. Elle n'est, en effet, que *l'inventaire*, systématiquement ordonné, de tout ce que nous possédons par la raison pure. Rien ne peut ici nous échapper, puisque ce que la raison tire entièrement d'elle-même ne peut lui demeurer caché, mais est, au contraire, mis en lumière par la raison même, aussitôt qu'on en a seulement découvert le principe commun. L'unité parfaite de cette espèce de connaissances, qui dérivent de simples concepts purs, sans que rien d'expérimental, pas même une intuition *particulière* propre à conduire à une expérience déterminée, puisse avoir sur elles quelque influence pour les étendre ou les augmenter, cette parfaite unité rend cette intégralité absolue non seulement possible, mais aussi nécessaire. Tecum habita et noris, quam sit tibi curta suppellex » (1).

Si l'on fait abstraction, chez Descartes, de la manière dont sera conduite cette réflexion de l'esprit sur lui-même, du doute auquel elle conduira, il ne semble pas que l'idée qu'il exprime ici soit essentiellement différente de celle de saint Thomas. Or, c'est la même idée qui est reprise par Kant. Il est bien vrai, elle prend immédiatement un sens tout spécial, parce que l'examen de la connaissance se restreint à l'examen des éléments *a priori* de la raison. Mais c'est là, encore une fois, une circonstance dont nous pouvons faire abstraction pour l'instant.

Il est cependant une autre différence qui sépare de saint Thomas les maîtres de la critique moderne, et celle-là ne résulte pas seulement des notions qui viennent, plus tard, interpréter leur idée première, elle tient à la place même que l'examen réflexif prend dans leur philosophie.

La mentalité médiévale était foncièrement étrangère à toute préoccupation critique. Les penseurs du XIII[e] siècle travaillaient sur un donné que l'on ne mettait pas en question dans son ensemble. Chacun apportait sa pierre à l'édifice collectif de la science, comme les bonnes gens des communes faisaient pour la cathédrale commencée par leurs pères et que poursuivraient leurs enfants. On ne songeait pas à aller

(1) *Critique de la raison pure*. Trad. TREMESAYGUES et PACAUD, pp. 7 et 12.

voir à toute heure si les fondements de la bâtisse étaient fermement assis dans le sol. De là un contraste complet avec la manière méthodique dont Descartes a le premier pleinement saisi l'essence, et dont nous éprouvons aujourd'hui le besoin. Dans leur doctrine tout se tient, et il n'y a aucun point de départ apparent, aucune entrée : à propos de chaque point de la doctrine on suppose que tout le reste est admis. Lors donc que saint Thomas nous invite à réfléchir sur notre acquis intellectuel et à nous rendre compte que nous avons en nous la vérité, il ne pense pas que cette réflexion doive nécessairement précéder toute certitude philosophique.

La question serait de savoir s'il est opportun et s'il est possible, — sans faire subir à la doctrine du maître une déformation qui en fausse l'essence, — s'il est possible, dis-je, de transporter au seuil de la philosophie la réflexion à laquelle il nous engage.

II.

Que ce soit opportun, la chose ne paraît guère douteuse. Il y aurait là, en effet, une entrée à la philosophie, et on n'y préjugerait rien. Une réflexion de l'esprit sur son acte ne saurait être suspectée, elle offre une parfaite identité du sujet et de l'objet, — *reditio completa*, — qui échappe à toutes les difficultés du scepticisme le plus exigeant (1). D'autre part, si cette réflexion pouvait nous assurer que nous sommes en possession de la vérité, elle pourrait, semble-t-il, orienter toutes les recherches ultérieures. Non pas, assurément, qu'elle puisse fournir un premier principe dont matériellement sortiraient toutes nos connaissances, mais la notion de vérité, une fois obtenue, servirait à déterminer leur valeur exacte et à garantir leur portée.

C'est en ce sens seulement que l'on peut parler d'un premier principe de la philosophie. Il semble bien que Descartes, entraîné par le

(1) (Aliquae scientiae) sunt magis certae aliis... aliae vero sunt de rebus magis honorabilibus et melioribus... Haec autem scientia, scilicet de anima, utrumque habet, quia et certa est, hoc enim quilibet experitur in seipso, quod scilicet habeat animam et quod anima vivificet *(De Anima*, l. I, lect. I).

mirage de la méthode mathématique, avait rêvé mieux que cela. Le souci de découvrir le principe unique d'une déduction universelle, lui a fait donner au doute méthodique la forme exagérée que l'on sait. Ce souci domine l'histoire de la philosophie moderne; Reinhold fait pendant à Descartes et Hegel à Spinoza. Mais le rêve était illusoire, la philosophie ne se construit pas *more geometrico*, elle ne peut pas se tirer d'une notion unique.

Il ne s'agit même pas d'un critère universel que l'on puisse appliquer à toutes nos connaissances, afin qu'il soit, à tout point de vue, la mesure de leur vérité. Car chaque connaissance est par certains côtés unique et irréductible, et elle ne relève à ce point de vue que d'elle-même (1).

En somme, il s'agit uniquement de découvrir certaines conditions formelles, communes à toute connaissance vraie. Mais cela seul est une œuvre dont le retentissement atteint la philosophie tout entière, et les sciences mêmes par ricochet. Elle en est donc, dans la méthode idéale, l'entrée première. Non pas évidemment que ce soit là l'opération première de l'esprit : il est clair qu'elle ne se place qu'à un stade avancé de la réflexion, qu'elle ne précède que logiquement l'œuvre tardive de la reconstruction philosophique, et qu'elle présuppose, dans l'ordre génétique, de nombreuses et longues démarches scientifiques.

Ce serait en ce sens qu'il faudrait, à notre avis, comprendre ce doute méthodique universel que saint Thomas, à la suite d'Aristote, recommande au penseur qui aborde la métaphysique :

Volentibus investigare veritatem contingit prae opere, idem ante opus, bene dubitare, idem bene attingere ad ea quae sunt dubitabilia. Et hoc ideo quia posterior

(1) Kant a montré cela avec assez de justesse : « Si la vérité consiste dans l'accord d'une connaissance avec son objet, il faut, par là même, que cet objet soit distingué des autres : car une connaissance est fausse, quand elle ne concorde pas avec l'objet auquel on la rapporte, alors même qu'elle renfermerait des choses valables pour d'autres objets. Or, un critère universel de la vérité serait celui qu'on pourrait appliquer à toutes les connaissances sans distinction de leurs objets. Mais il est clair, — puisqu'on fait abstraction en lui de tout le contenu de la connaissance et que la vérité vise précisément ce contenu, — qu'il est tout à fait impossible et absurde de demander un critère de la vérité de ce contenu des connaissances, et que par conséquent une marque suffisante et en même temps universelle de la vérité ne peut être donnée ». *Critique de la raison pure*, p. 95. Trad. Tremesaygues et Pacaud.

investigatio veritatis nihil aliud est quam solutio prius dubitatorum. Manifestum est autem in solutione corporalium ligaminum quod ille qui ignorat vinculum non potest solvere ipsum .. oportet quod prius inspiciat vinculum et modum ligationis, ita ille qui vult solvere dubitationem oportet quod prius speculetur omnes difficultates et earum causas...

Aliae scientiae considerant particulariter de veritate : unde et particulariter ad eas pertinet circa singulas veritates dubitare ; sed ista scientia sicut habet universalem considerationem de veritate, ita ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate ; et ideo non particulariter sed simul universalem dubitationem prosequitur (1).

Il est bien vrai qu'aux moments où il expose la réflexion régressive qui, des conclusions, remonte aux sources de la science pour la contrôler et l'affermir, saint Thomas nous déclare avec une insistance remarquable qu'il n'y a pas à poursuivre cet effort de contrôle au delà des principes premiers. Ceux-ci se justifient par eux-mêmes au regard de l'esprit, il n'y a pas à leur chercher de fondement ultérieur. Et saint Thomas a des mots fort sévères pour ceux qui commettent cette bévue de vouloir démontrer les principes :

Quidam dignum ducunt, sive volunt demonstrare praedictum principium. Et hoc propter apaedeusiam, idest ineruditionem. Est enim ineruditio quod homo nesciat quorum oportet quaerere demonstrationem, et quorum non : non enim possunt omnia demonstrari (2).

Mais précisément il ne s'agit pas, dans l'effort de réflexion auquel nous songeons, de chercher des bases matérielles à une connaissance quelconque. Il ne s'agit même pas de soumettre les principes à l'épreuve d'un critère, dont on ne conçoit pas ce qu'il serait, en dehors et à côté de ces principes premiers. Il s'agit simplement de préciser la portée, les caractères mêmes de leur vérité, et de toute vérité humaine en général. Et c'est, en somme, ce que fait saint Thomas lui-même, lorsque, dans le même livre où il a fait la déclaration qu'on vient de lire, il s'attache à préciser le caractère des premiers principes et de la certitude que nous en avons.

(1) *In III Metaph.*, lect. I.
(2) *In IV Metaph.*, lect. II.

III.

La réflexion à laquelle saint Thomas nous convie, peut-elle être envisagée sans déformation comme étant cette réflexion primordiale sur les conditions générales de la connaissance humaine ?

En analysant notre acquit intellectuel, nous serons tout d'abord conduits à rattacher l'édifice des sciences à ces propositions premières dont nous parlions à l'instant, et dont, par opposition à la *scientia*, faculté des conclusions, saint Thomas attribue la perception à l'*intellectus* (1). Allant plus loin, nous nous rendrons compte que les propositions premières, et avec elles toutes les conclusions qu'elles fondent, reposent en dernière analyse sur une double base, l'expérience qui en fournit la matière, l'intelligence qui rassemble cette matière, perçoit des rapports entre ses éléments et les unifie en une synthèse (2).

Que vaut cette synthèse, et quelle en est la portée ?

Spontanément, invinciblement, nous la considérons comme valable. Nous la disons vraie. « La vérité, c'est la valeur en matière de connaissance », disait une formule pragmatiste, et rien n'empêche qu'on l'accepte. Il s'agit seulement de la préciser et de savoir ce qu'est cette valeur. Est-ce une valeur subjective, sentimentale, utilitaire ? Est-ce une valeur objective ? Est-ce une valeur réelle ? Et que peut signifier ce dernier mot ?

(1) « Comparatur autem intellectus ad scientiam sicut unum et indivisibile ad multa. Nam scientia est per decursum a principiis ad conclusiones ; intellectus autem est absoluta et simplex acceptio principii per se noti » *In I. Post. Analyt.*, lect. XXXVI.

(2) « Conditio (principii) est ut non acquiratur per demonstrationem, vel alio simili modo, sed adveniat quasi per naturam habenti ipsum, quasi ut naturaliter cognoscatur, et non per acquisitionem. Ex ipso enim naturali lumine intellectus agentis prima principia fiunt cognita, nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc quod a sensibilibus accipitur memoria, et a memoria experimentum, et ab experimento illorum terminorum cognitio, quibus cognitis cognoscuntur hujusmodi propositiones communes, quae sunt artium et scientiarum principia » *In IV Metaph.*, lect. 11.

Ces lignes résument en quelques mots la doctrine qui est longuement développée dans le commentaire des *Derniers Analytiques*. Quoique saint Thomas semble penser surtout à l'expérience externe, rien n'empêche, sous le nom d'expérience, d'entendre aussi l'expérience interne.

1.

A la vérité correspond de notre part une attitude psychologique, la certitude. Il ne s'agit pas de l'ébranler, comme l'ont cru des esprits craintifs. Il ne s'agit pas principalement, ni précisément, de la confirmer. Il s'agit plutôt de l'éclaircir. Attitude individuelle, elle dépend de facteurs multiples qui échappent parfois à la science, elle ne correspond pas toujours en fait aux normes qui devraient la régir. Il peut y avoir dans certains esprits des brouillards à dissiper, des préjugés à résoudre. Le rôle de l'analyse réflexive est de dégager, dans la simplicité de ses lignes, la certitude idéale. A coup sûr, on ne lui découvrira point des fondements nouveaux qui ne fussent déjà impliqués dans la certitude spontanée. On ne fera que mettre en lumière ceux qui s'y trouvaient. Mais pour cela même, quelque effort est nécessaire.

Une difficulté, cependant, gît dans la notion de vérité. La définition qu'en donnait saint Thomas ne suppose-t-elle pas tous les problèmes résolus ? « Conformitas intellectus et rei », cette formule ne comporte-t-elle pas l'hypothèse, inadmissible pour certains, d'une réalité extérieure? Et plus loin les choses s'aggravent encore lorsqu'il est fait appel à la nature intellectuelle : « in cujus natura est ut rebus conformetur ». Est-ce donc entre ces deux transcendants que s'établit le rapport de vérité, et qu'il doit s'établir — ceci est le comble — par la réflexion ?

Précisément ce dernier trait, en accentuant la difficulté, permet de la résoudre. Il n'est pas possible de prêter pareille doctrine à un penseur de la trempe de saint Thomas. De là, en somme, l'interprétation que Mgr Mercier a donnée de sa théorie de la vérité. Nous l'avons dit, cette interprétation semble de plus en plus rallier les esprits. Il n'y a pas lieu ici de l'exposer dans le détail, ni d'étudier les textes nombreux qui peuvent l'éclairer et la soutenir. La chose a été faite par Mgr Mercier, par Mgr Sentroul, et aussi, en dernier lieu, par M. Sertillanges et le P. Gény (1).

(1) *Articles cités.* Voir aussi sur la notion de vérité, au point de vue qui nous occupe ici : *De Ver.*, q. I, art. I, II, III ; *I C. G.*, c. LIX ; *I Sent.*, dist. XIX, q. V, art. I in c. et ad 7um ; *VI Metaph.*, lect. IV, in fine ; *I Sent.*, dist. XIX, q. V, art. I ad 5um.

D'après cette interprétation, la vérité ne gît pas dans un rapport de nous à des choses séparées et distantes, rapport qu'évidemment aucune réflexion ne saurait jamais découvrir, et qui serait même de toutes façons inconnaissable pour nous puisqu'il est impossible que nous connaissions jamais ce avec quoi nous n'avons aucune relation. Le rapport est tout entier, si l'on peut dire, transporté à l'intérieur de la conscience, ses termes sont, l'un la réalité appréhendée, l'autre le jugement de l'intelligence. Le jugement exprime-t-il ou n'exprime-t-il pas la réalité présente à l'esprit ? Voilà comment se pose la question de sa vérité. Dès lors, on voit comment elle peut relever de la réflexion.

Mais ne sommes-nous pas, dès lors aussi, à cent lieues de la question qui nous occupait tantôt, celle des conditions générales et de la valeur de la connaissance ? Nous ne le pensons pas.

Que le jugement ne soit pas une construction, une création de l'esprit, personnelle et arbitraire, inspirée par la passion de l'heure, par quelque décision créatrice, voire par des habitudes utilitaires ; qu'il soit, au contraire, dominé normalement par une objectivité impersonnelle, dont il n'a qu'à être l'expression fidèle et soumise : c'est là une constatation qui n'est pas sans importance (1). Il suffit, pour s'en convaincre, de se rappeler les thèses pragmatistes. Il est vrai que cette constatation est simple, qu'elle peut être vite faite, qu'en la faisant on ne déploie pas l'appareil de démonstration qui semblerait convenir à la solution d'un « problème » angoissant. Mais pourquoi faut-il qu'il y ait ici un problème, au moins pour ceux qui le résolvent ?

(1) Nous avons tâché de préciser les caractères de l'évidence objective dans l'article déjà cité, *Les frontières de la logique*. M. Geyser a utilisé dans le même sens que nous les données de la psychologie récente, dans un remarquable ouvrage : *Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre* (Münster, Schöningh, 1909). Nous sommes heureux d'avoir ici l'occasion de dire tout le bien que nous pensons de ce beau livre.

A côté de l'évidence objective, il y a lieu sans doute, d'étudier la part que la volonté ou le sentiment peut avoir dans nos certitudes. Il y a lieu, encore, de fixer le rôle réciproque de l'individu et de la collectivité. Ce sont là des questions spéciales sur lesquelles saint Thomas a des doctrines très intéressantes. Nous ne devons pas en parler ici, où nous ne cherchons qu'à tracer les lignes générales d'une théorie de la connaissance.

2.

Peut-être le « problème » surgit-il plus loin. La *res*, dont parle saint Thomas, et à laquelle il sied que le jugement vrai se conforme, n'est-elle que cette objectivité, indépendante sans doute, mais qui pourrait être simplement mentale ? On se tromperait fort en le pensant. S'il n'éprouve pas le besoin de nous faire à ce sujet des déclarations explicites, c'est qu'il n'a, probablement, jamais songé qu'on pût le comprendre autrement. La chose, c'est évidemment, pour lui, la chose réelle, posée hors de toute conscience, dans sa propre entité. Cela va de soi, et il est inutile de le dire. Mais, pour nous, après Fichte et bien d'autres, cela ne va plus de soi et il y a ici une grosse question. Comment saurons-nous si la chose pensée correspond à une chose réelle, si elle en est une copie correcte ou au moins à peu près convenable ? C'est ainsi que le problème se présente à beaucoup d'esprits. Spencer l'a même traduit en schéma graphique, et rien ne pouvait mieux illustrer, à la fois, la mentalité positiviste et le caractère du célèbre « problème ».

A notre avis, le « problème » résulte tout entier d'une imagination spatiale. On met la conscience ici, là l'objet. Comment l'objet peut-il être présent à la conscience ? Par l'intermédiaire d'un substitut, d'un représentant, d'une image. Dès lors, ce que la conscience atteint, ce que la connaissance voit, ce n'est pas l'objet, c'est le substitut. Et le problème surgit : comment saurons-nous que le substitut est conforme à l'objet ?

Disons-le tout de suite, le problème ainsi posé est insoluble. Jamais nous ne connaîtrons quoi que ce soit autrement que par la connaissance, jamais donc nous ne comparerons l'objet connu qu'à un objet connu, et si l'objet connu est une image, nous ne ferons que comparer entre elles des images. Nous avons dans nos musées une, deux, ou cinquante copies de la Joconde : elles ne remplaceront pas l'original.

Même dans l'horizon restreint de l'idéalisme, le même décevant mirage revient nous railler si nous essayons d'y transposer l'insoluble

question. Nous ne pouvons comparer l'image au réel que nous en avons séparé, nous ne la comparerons pas davantage à l'objectivité idéale et impersonnelle si nous avons d'abord supposé que celle-ci ne nous est présente que par son intermédiaire. Et nous devrions reculer encore, car à l'intérieur même de la conscience individuelle il faudra, pour être logique, retrouver le dualisme de la représentation et du représenté ; ce sera le cauchemar d'une éternelle poursuite, où nous essayerons en vain de saisir l'ombre d'une ombre.

On améliore un peu les choses en renonçant à la forme « critériologique » du problème, pour se tenir dans les termes du « problème de la connaissance ». La connaissance est un fait ; ne faut-il pas, pour l'expliquer, recourir au réel ? Le point de départ est cette fois plus clair, mais les ponts n'en sont que mieux coupés. Ce n'est pas le principe de causalité qui permettra de les lancer à nouveau. Supposons établie son objectivité mentale ; s'il nous conduit à un réel, ce ne sera toujours qu'à un réel pensé, ce qui n'est pas la même chose qu'un réel *réel*. Mais pourquoi nous conduirait-il à un réel ? En admettant que les images, ou les pensées, ne se suffisent pas et qu'elles exigent une cause, pourquoi cette cause ne serait-elle pas aussi bien une pensée plus large, un moi supérieur. D'où aurais-je même l'idée d'un réel, si ce n'était pas là une donnée première, immédiate, qu'aucun raisonnement ne doit établir (1).

(1) Ce que nous disons ici ne s'oppose pas aux idées exprimées dans la *Critériologie générale* de Mgr Mercier. Lorsque le savant fondateur de l'Ecole de Louvain fait appel au principe de causalité, ce n'est point pour établir, d'une façon générale, qu'il y a une réalité, mais pour atteindre, outre les phénomènes, des choses. Il s'agit de prouver que « aux formes sensibles correspond quelque chose de réel, une chose en soi » (5e éd , p. 384). Mais avant cela il pose, comme point de départ, « l'existence en nous d'un sentiment intime d'expérience » (p. 385), « l'existence d'une réalité interne » (p. 386). Cette réalité interne, ce sont des « impressions passives », « des événements qui ne viennent pas de moi », ce sont les phénomènes donnés immédiatement, et desquels il y a lieu de passer ensuite à l'affirmation de « quelque chose d'indépendant de mes représentations, un ou des êtres capables de nous faire subir des impressions sensibles » (p. 386). Plus loin il est dit encore, en réponse à certains idéalistes : « D'où viendrait le concept du réel si le réel n'existait pas ?... Directement nous ne percevons que le réel ; l'acte de perception et les existences logiques qu'il engendre exigent, pour apparaître à l'esprit, un second processus mental consécutif au premier » (p. 402).

Certains critiques ont négligé ces passages très clairs, et ont ainsi mal saisi la seconde étape, d'ailleurs très brièvement esquissée, de la *Critériologie*.

Quand je connais, le terme immédiatement donné à la conscience, c'est l'objet connu. Quand je connais du réel, le terme immédiatement donné à la conscience, c'est l'objet réel. Il n'est besoin, pour l'atteindre, d'aucune démarche, mais seulement d'une conscience pleine de ce que l'on connaît. Ceci n'exclut pas les intermédiaires explicatifs que l'on pourra juger nécessaires pour rendre compte du fait de la connaissance, mais ces intermédiaires, — *species* intelligible ou sensible, — ne sont pas donnés à la conscience (1).

Telle était la doctrine de saint Thomas ; elle est, croyons-nous, la seule qui ferme la porte à l'idéalisme; elle est, de plus, l'expression adéquate de notre conscience de connaître. La réflexion épistémologique n'a ici, encore une fois, rien à ajouter aux données premières de la spontanéité, elle n'a qu'à les préciser, à les enregistrer, non par un procédé quelconque de démonstration qui les complète et les enrichisse, mais par une analyse qui en épuise et en clarifie le contenu.

On voit, dès lors, comment la seconde question de l'épistémologie rentre dans le cadre de la réflexion d'où nous sommes partis. Certains jugements, la plupart peut-être, attribuent à leur sujet la réalité, exprimée en un prédicat exprès, ou connotée dans les autres prédicats. Il s'agit simplement de savoir si, ce faisant, ils expriment correctement l'objet présent à la conscience. C'est là une question plus spéciale, et qui est forcément conséquente à la question plus large posée d'abord. C'est encore pourtant une question très générale, et à ce titre elle fait toujours partie de ces questions premières qui forment l'entrée de la philosophie.

Que saint Thomas n'ait pas distingué les deux questions, qu'il n'ait pas noté l'ordre dans lequel il fallait les poser, c'est là chose accessoire, et le souci de méthode que nous ont enseigné les évolutions ultérieures de la philosophie ne nous écarte point des lignes fondamentales de sa pensée.

Tout le « problème » se résout encore une fois, donc, par une constatation. Mais mieux encore que tantôt, on conviendra que la con-

(1) Ia, q. LXXXV, art. 2 ; q. LXXXVII, art. 3.

statation est importante. Il suffit de songer aux idéalismes de toute nuance. Aussi y aura-t-il lieu d'examiner à cet endroit les théories qu'ils ont échafaudées, mais l'essentiel de ce qu'il faudra en dire se ramènera toujours à ceci, qu'elles traduisent inexactement les données primordiales, et c'est à remettre en pleine lumière ces données qu'il faudra toujours revenir à travers tous les détours de la dialectique.

D'autre part, on le voit, l'ordre des questions semble bien être celui qu'a fixé, de façon générale, Mgr Mercier (1).

3.

Les deux questions générales que nous venons d'indiquer à gros traits n'ont pas épuisé toute l'épistémologie. Elles n'ont pas épuisé non plus les ressources de la réflexion dans laquelle nous nous sommes engagés à la suite de saint Thomas.

Les jugements que nous formons expriment adéquatement une objectivité présente à l'esprit. Le caractère de réalité, exprimé ou impliqué dans la plupart d'entre eux, appartient, en effet, aux sujets. Ces deux conclusions laissent pendante une question ultérieure. Sommes-nous réduits à connaître des phénomènes? Ou bien atteignons-nous de quelque façon le domaine des choses en soi ?

Ces mots de « phénomène » et de chose en soi » ont reçu des acceptions diverses. Les uns entendent par « chose en soi » la chose entièrement séparée de nous et avec laquelle nous n'avons aucune relation quelconque. Il est clair que la « chose en soi », ainsi entendue, est parfaitement inconnaissable, ce qui ne permet pas encore de nier son existence. Que pouvons-nous savoir d'une chose avec laquelle, par définition, nous n'avons aucun rapport ? Notre connaissance n'est point créatrice, il faut que son objet lui soit donné, elle est réceptive et passive. Ce qui n'agit sur nous d'aucune manière, est pour nous

(1) C'est la conclusion à laquelle arrivait aussi, dans un tout récent article, le R. P. Gény. Nous le lisons après avoir écrit ce qui précède et nous sommes heureux de voir à quel point nous sommes d'accord avec l'éminent professeur de l'Université grégorienne. « Nous convenons, écrit-il, qu'il y a lieu d'établir la valeur des jugements de l'ordre idéal avant celle des jugements de l'ordre réel ». *Comment présenter la définition de la vérité*, p. 13 du tiré à part.

comme un néant. Mais n'a-t-on pas souvent, par un glissement de signification tout à fait injustifié, étendu à la *chose*, en général, ce qui était vrai de la *chose en soi* entendue au sens que nous venons de dire? Il n'est pas rare que sous le nom de chose en soi on entende simplement la substance, ou même toute réalité qui ne se résout pas en une pure apparence. A la chose on a opposé le phénomène. Les uns ont considéré le phénomène comme une pure variation subjective, il en est d'autres qui considèrent le phénomène comme une apparence séparée de la chose, opposée même à celle-ci et ne pouvant en aucune façon nous la révéler. Sans entrer le moins du monde dans des questions historiques que nous ne pouvons traiter ici, il suffira de remarquer que cette doctrine ne résulte nullement du sens obvie des expressions, et qu'elle s'inspire, au contraire, de cette imagination spatiale dont nous avons déjà signalé les méfaits.

Le φαινόμενον, c'est ce qui apparaît, mais pourquoi ce qui apparaît ne peut-il pas être réel ? De la chose au phénomène il n'y a pas opposition, il n'y a pas distinction radicale, le phénomène est simplement l'aspect que la chose prend pour nous. Ainsi le définissait récemment un interprète autorisé de Kant (1). Et ce n'est, dès lors, que par un illogisme qu'il peut dire que nous ne connaissons pas la chose et que nous savons seulement qu'elle existe. Dans la doctrine de saint Thomas, les choses nous sont connues en tant qu'elles agissent sur nous (2). Or, les choses considérées sous cet angle

(1) A. Riehl, *Der Philosophische Kritizismus*, Bd. II, 2e Aufl. « Die Kritik lehrt dasselbe Objekt in zweierlei Bedeutung nehmen, als Erscheinung und als Ding an sich. Das Ding an sich ist die Gegenseite des Dinges in der Erscheinung... Erscheinung bedeutet das Verhältnis des Dinges selbst zum Subjekte. Dasjenige, so hörten wir, was nicht am Objekte, wie es an sich ist, jederzeit aber in seinem Verhältnisse zum Subjekt anzutreffen und von der Vorstellung des Objektes unzertrennlich ist, ist Erscheinung... Der eigentliche Gegenstand ist sowohl in Ansehung der inneren als der äusseren Anschauung unbekannt. Das heisst nicht : er existiert nicht, sondern wir erkennen ihn nicht, weil zum Erkennen nicht der blosse Begriff seiner Existenz genügt, sondern Anschauung hinzukommen muss, welche bei uns sinnlich ist, mithin ihr (der Anschauung) Gegenstand Erscheinung... ». S. 562-563-564.

(2) Ia, q. XIV, art. 2 : « Sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu. Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster, vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum sensus, vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili, quia utrumque est in

peuvent être, très exactement, appelées des phénomènes (1). Mais ces phénomènes non seulement traduisent une chose, ils sont tout simplement cette chose, non pas dans son entièreté, non pas sous tous ses aspects, mais sous un aspect qui est bien à elle néanmoins et qu'il ne faut pas en séparer.

En somme, aussi bien en matière d'intelligence que de sensation, la connaissance immédiate est infaillible. Elle saisit son objet tel qu'il est, parce qu'il lui est donné sans intermédiaire, et qu'on ne saurait ici concevoir aucune déformation. La déformation n'est possible que dans le travail ultérieur qui interprète les données premières et construit, sur leurs bases, l'édifice de la science ou celui de l'imagination (2). Dans la saisie des principes premiers, l'intelligence est infaillible, et il en est de même du sens dans la perception des sensibles propres (3). Cette

potentia. » Cfr, A. Thiéry, *Psychologie naturelle.* Le P. Gény écrit : « Sur le point délicat de la perception sensible, nous ne connaissons encore la pensée de l'Ecole de Louvain que par quelques pages du *Traité élémentaire de philosophie,* comme aussi par quelques autres de la *Psychologie* de Mgr Mercier » *(La Nouvelle Critériologie,* p. 150). Il nous permettra, sur ce point, de compléter son information.

(1) « La physique n'étudie pas les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais elle les étudie telles qu'elles nous apparaissent ; elle s'occupe des *phénomènes.* Au contraire, la métaphysique étudie les choses en tant que sujets de phénomènes, c'est-à-dire en tant que substances. Le mot *phénomène* est corrélatif du mot *substance.* Les phénomènes sont l'extérieur, l'apparent des choses ; la substance est la réalité qui supporte les phénomènes... A condition de laisser de plus en plus de côté les caractères plus particuliers, on peut passer de la physique à la mathématique et, de là, à la métaphysique. » (A. Thiéry, *Cours de Physique expérimentale,* tome I, p. 50).

(2) Au point de vue général auquel nous nous plaçons ici, nous n'avons pas à nous préoccuper des « erreurs des sens ». Elles concernent l'interprétation et la combinaison ultérieure des données immédiates.

(3) « Dicimur proprie intelligere cum apprehendimus quidditates rerum, vel cum intelligimus illa quae statim nota sunt intellectui, notis rerum quidditatibus, sicut prima principia, quae cognoscimus cum terminos cognoscimus ; unde et intellectus habitus principiorum dicitur. Quidditas autem rei est proprium objectum intellectus ; unde, sicut sensus sensibilium propriorum semper est verus, ita et intellectus in cognoscendo quod quid est... Similiter nec in primis ullo modo decipitur » *De Ver.*, q. I, art. XII.

Le principe fondamental de l'attitude thomiste à l'égard de la sensation est donné dans le *De Ver.*, q. I, art. XI : « Si comparatur (sensus) ad intellectum prout est res quaedam, sic nullo modo est falsitas in sensu intellectui comparato, quia secundum quod sensus disponitur, secundum hoc dispositionem suam intellectui demonstrat ; unde Augustinus dicit quod non possunt omnino enuntiare nisi affectionem suam. Si autem comparatur ad intellectum secundum quod est repraesentativum alterius rei... intellectus sicut judicat de rebus, ita de his quae a sensibus offeruntur. Si autem consideretur sensus secundum quod comparatur ad res,

doctrine, ordinairement énoncée par saint Thomas en fonction de son système réaliste, est facilement rejointe par une réflexion analytique sur les données de la conscience. C'est précisément à constater la présence immédiate de ces données premières que nous nous sommes occupés jusqu'ici. Dès lors il y aura lieu, dans un examen ultérieur, de scruter, d'après cette norme, la valeur du monde sensible dans lequel se meut le sens commun et du monde intellectuel dans lequel se meut la science. Nous ne faisons ici qu'indiquer cette « critériologie spéciale ». Mais la théorie générale de la connaissance doit aussi se

tunc in sensu est falsitas et veritas per modum quo est in intellectu. In intellectu autem primo et principaliter inveniuntur falsitas et veritas in judicio componentis et dividentis ; sed in formatione quidditatum non nisi per ordinem ad judicium quod ex formatione praedicta consequitur ; unde et in sensu... secundum hoc quod sensibile apprehendit, non est ibi veritas et falsitas proprie, sed solum secundum ordinem ad judicium quod ex formatione praedicta consequitur... Sensus autem judicium de quibusdam est naturale, sicut de propriis sensibilibus ; de quibusdam autem per quamdam collationem... et sic judicat vis sensitiva de sensibilibus communibus et de sensibilibus per accidens... Unde judicium sensus de sensibilibus propriis semper est verum, nisi sit impedimentum in organo vel in medio ; sed in sensibilibus communibus et per accidens interdum judicicium sensus fallitur. »

Notons aussi ce qui est dit *In IV Metaph.*, lect. 111 : « Nec oportet, quamvis sensus alteretur a sensibilibus, quod judicium sensus sit verum ex conditionibus rei sensibilis. Non enim oportet quod actio agentis recipiatur in patiente secundum modum agentis, sed secundum modum patientis et recipientis. »

Au surplus, quant aux relations psychologiques de la sensation et de l'intelligence dans la saisie du réel, nous nous rallions entièrement aux idées qu'exprime le R. P. Maréchal, S. J., dans un remarquable article intitulé *Science empirique et psychologie religieuse.* Citons seulement ces lignes qui nous paraissent traduire très exactement, d'une part, l'expérience psychique et, d'autre part, la doctrine thomiste : « Dans l'intuition sensible — unique source de la diversité de nos connaissances — le moi et le non-moi sont également intéressés, et, pourrait-on dire, confondus ; le contact s'établit immédiat, sans disjonction ni réflexion, entre l'objet sensible et le sujet sentant qui s'y modèle. A ce premier moment de communion directe, la collaboration du non-moi et du moi atteint donc son maximum ; la connaissance est strictement concrète et individuelle. Telle quelle, pourtant, elle ne saurait devenir consciente et lumineuse plus que ne le permet la nature de la sensibilité. Le sens n'étant point une faculté métaphysique ne connaît pour sa part ni objet, ni sujet : il est relatif et non absolu. Aussi le contact direct de l'objet et du sujet dans la sensation pure comporte encore, au point de vue de la connaissance, une indistinction du moi et du non-moi... Comment la sensation va-t elle pénétrer dans la conscience claire et du coup s'y manifester comme un « objet » opposable à la subjectivité connaissante ? Grâce à l'activité synthétique de l'intelligence, la donnée sensible devient « objet en soi » dans un concept. En effet, au terme du vieil adage scolastique, les attributs métaphysiques, ceux précisément qui font du donné un objet en soi — être, substance, qualité, accident, etc. — sont des *sensibilia per accidens,* autrement dit, ne sont pas des objets du sens, mais d'une autre faculté coordonnée à la sensibilité » (pp. 14-15 du tiré à part).

compléter par une critique générale dont il nous faut encore dire un mot.

Du point de vue de la réflexion analytique sur les données de la conscience, le problème qu'il reste à poser maintenant reviendra à demander si toute réalité coïncide avec les phénomènes. On ne demande plus si ceux-ci nous offrent du réel, cette question est déjà tranchée.

Mais la réalité est-elle identique au phénomène qui nous la livre, ou bien s'en distingue-t-elle de quelque façon ?

Les constructions de la science sont bâties sur le phénomène. Par une suite de comparaisons et d'abstractions elle cherche à démêler, dans la variété fluente et concrète du donné, ce qu'il a de commun et de permanent. A son plus haut degré de généralité la science se mue en métaphysique et elle cherche, au sein du phénomène, la substance qui en est comme le noyau solide et subsistant. En outre, et par delà les phénomènes, elle entrevoit d'autres substances qui ne sont point sujets de phénomènes, et qui ne se révèlent plus à nous que par leur seule causalité. C'est à ce moment que la métaphysique, se dégageant de la science naturelle, devient vraiment elle-même et acquiert toute son ampleur (1).

Or cette construction, à mesure qu'elle s'élève, se double dans la doctrine de saint Thomas d'une face négative et critique. Nous connaissons les substances, les esprits, Dieu. Mais autant dire que nous ne les connaissons pas. Nous ne les connaissons en effet qu'en fonction du phénomène, et nous savons en même temps qu'il n'y a entre eux et le phénomène aucune commune mesure. Nous les atteignons par une série d'actes complexes et nous savons en même temps que ce n'est point là les saisir vraiment et les connaître. En regardant la méta-

(1) « Primae substantiae sunt substantiae immateriales. Unde et earum consideratio pertinet proprie ad philosophum primum. Sicut si non essent aliae substantiae priores substantiis mobilibus corporalibus, scientia naturalis esset philosophia prima ». *In Metaph.*, lib. III, lect. VI.

physique thomiste sous l'angle que nous venons d'indiquer, on y trouve tous les éléments d'une critique de la connaissance.

De cette critique nous ne voulons pas, aujourd'hui, poursuivre le détail. Nous voudrions seulement demander ce qui la met en branle, ce qui, en d'autres termes, du point de vue analytique, empêche de considérer les phénomènes comme définitifs et suffisants.

Peut-être trouverait-on assez facilement ce point de départ dans l'opposition des deux modes de connaissance, le sensible et l'intellectuel. Cette opposition fut toujours l'une des sources motrices de la recherche philosophique. La connaissance sensible est intuitive, pleine, « saturante », mais l'objet qu'elle nous livre est instable et indéterminé. La connaissance intellectuelle atteint dans les choses un aspect plus stable et plus déterminé, mais elle n'étreint pas les choses à fond, elle en laisse échapper la réalité individuelle et profonde pour n'en retenir que la surface ou la forme. Elle n'est nullement saturante, et pourrait-on la dire intuitive ?

On trouverait facilement de nombreux passages de saint Thomas pour étayer ces considérations, encore qu'il y en ait d'autres où il semble les oublier (1). Or, il est assez facile d'y rattacher la marche dialectique qui conduira plus loin. Ces deux aspects opposés des choses ne peuvent être, ni l'un ni l'autre, supprimés. Ils ne peuvent être, non plus, conciliés, si l'on accorde au phénomène une valeur absolue. Tout s'éclaircit si l'on admet qu'une réalité plus large et plus profonde déborde le phénomène. La sensation n'en saisit que des aspects, opposés en apparence, changeants et divers ; l'intelligence en

(1) Notons seulement l'un ou l'autre passage. C'est d'abord cette remarque, faite à propos du scepticisme antique, dans le commentaire de la *Métaphysique :*

« Causa opinionis praedictorum philosophorum fuit, quia cum ipsi intenderent cognoscere veritatem de entibus, et videretur eis quod sola sensibilia entia essent, totius veritatis doctrinam judicaverunt ex natura sensibilium rerum. In rebus autem sensibilibus multum est de natura infiniti sive indeterminati, quia in eis est materia, quae quantum est de se non determinatur ad unum, sed est in potentia ad multas formas, et est in eis natura entis similiter ut diximus, videlicet quod esse rerum sensibilium non est determinatum sed ad diversa se habens. Unde non est mirum si non determinatam cognitionem ingerit sensibus, sed huic sic et alteri aliter. Et propter hoc praedicti philosophi decenter sive verisimiliter loquuntur ratione praedicta : non tamen verum dicunt in hoc quod ponunt nihil determinatum esse in

pressent l'unité et la stabilité foncière, mais elle ne saurait l'atteindre en elle-même. Elle peut, par de multiples efforts, essayer d'en approcher, d'y ramener le divers de l'expérience, mais ces constructions scientifiques n'équivaudront jamais à l'intuition qui nous manque. Il faut que nous ne cessions pas de le sentir. Si la science parvenait à nous enlacer si bien dans le réseau de ses démonstrations que nous n'eussions plus le besoin de chercher une vérité ultérieure, ce serait la mort, l'étouffement de l'esprit. Il faut qu'une critique sévère dénoue les mailles du filet, qu'elle tienne toujours libres les avenues qui s'ouvrent sur les perspectives plus lointaines (1).

On reconnaîtra, dans ce que nous disons ici, l'influence des beaux travaux de M. Rousselot. L'admiration sincère qu'ils nous inspirent ne va pas, sans doute, jusqu'à nous en faire accepter toutes

rebus sensibilibus. Nam licet materia quantum est de se indeterminate se habeat ad multas formas, tamen per formam determinatur ad unum modum essendi. Unde cum res cognoscantur per suam formam magis quam per materiam, non est dicendum quod non possit haberi de rebus aliqua determinata cognitio » *(In IV Metaph.*, lect. III).

Quant à la critique de l'intelligence humaine, elle résulte immédiatement des thèses classiques : L'intelligence connaît tout selon le mode des formes sensibles (Cfr. entre autres : Ia, q. V, art. 2, et *C. G.*, lib. I, c. XXI). Elle ne connaît pas le singulier (Ia, q. XIV, art. XI, in c. et ad 1um). Elle est discursive et non intuitive *(De Ver.*, q. XV, art. I). M. Rousselot a merveilleusement ramassé et concentré les éléments épars de cette critique.

La « philosophie nouvelle », pour une part, réédite certaines notions de la philosophie traditionnelle. On en dirait autant, d'ailleurs, d'autres écoles actuelles. Cela n'exclut point de profondes divergences. Il se fait ainsi que la philosophie ancienne et les écoles actuelles se rencontrent parfois dans l'emploi de certains mots, alors que les idées diffèrent, ou qu'au contraire, sous des termes différents, elles énoncent des idées communes. On ne saurait mettre trop de soin à préciser clairement, en pareilles rencontres, le sens des mots qu'on emploie. Un vocabulaire trop simpliste exposerait à bien des mécomptes. C'est ainsi qu'on peut être tenté de ranger les doctrines traditionnelles sous quelque étiquette contemporaine. Rien cependant n'est plus dangereux. On ne saurait, entre autres, employer le mot « intellectualisme » pour caractériser la doctrine de saint Thomas, sans donner à ce mot un sens tout spécial et qui n'est pas le sens ordinairement reçu. M. Rousselot ne l'a employé qu'en l'entourant d'explications fort nuancées, et à l'effet même d'introduire ces explications. Mais à ranger de façon simpliste, et sans explication ultérieure, saint Thomas parmi les « intellectualistes », on risquerait de faire confondre sa philosophie avec « l'intellectualisme de 1850 ». Dieu sait cependant s'il est une doctrine plus éloignée d'un thomisme authentique.

(1) N'est-ce point là l'esprit de ce célèbre passage du *Compendium theologiae*, c. CIV ?

« Quantumcumque autem aliquis proficiat intelligendo secundum praedictum modum cognitionis quo a sensu scientiam percipimus, adhuc remanet naturale desiderium ad alia cognoscenda : multa enim sunt ad quae sensus pertingere non potest, de quibus per sensibilia non nisi modicam notitiam accipere possumus, ut forte sciamus de eis quod sint, non autem

les conclusions. Plutôt que de les discuter, nous préférons dire brièvement comment nous les comprenons.

La critique de la connaissance a pour corollaire l'affirmation d'un point de vue intellectuel supérieur d'où disparaissent les imperfections de notre connaissance, et où se résolvent les antinomies apparentes du monde des phénomènes et de la science (1). Cette affirmation métaphysique ne nous paraît pas devoir se faire d'emblée. Il n'est pas nécessaire de la supposer, sans l'établir. Il nous paraît bien plutôt qu'elle résulte des données d'où nous sommes partis.

De même l'infaillibilité de la nature intellectuelle ne nous paraît

quid sint... Circa ea etiam quae sub sensum cadunt, multa sunt quorum rationem cognoscere per certitudinem non possumus ; sed quorumdam quidem nullo modo, quorumdam vero debiliter. Unde semper remanet naturale desiderium respectu perfectioris cognitionis. Impossibile est autem naturale desiderium esse vanum. » Il est vrai que les perspectives ici indiquées ne s'achèvent que dans l'ordre surnaturel et ceci soulève de graves problèmes théologiques. Au point de vue qui nous occupe, il n'est pas nécessaire d'y entrer.

(1) « Quamvis cognitio humanae animae proprie sit per viam rationis, est tamen in ea aliqua participatio illius simplicis cognitionis quae in substantiis superioribus invenitur, ex quo vim intellectivam habere dicuntur... Et hanc quidem differentiam animarum et angelorum Dionysius ostendit dicens : Ex ipsa scilicet divina sapientia intellectuales angelicarum mentium virtutes simplices et bonos habent intellectus, non a divisilibus aut sensibilibus aut sermonibus diffusis congregantes divinam cognitionem, sed uniformiter intelligibilia divinorum intelligunt... Divinam sapientiam et animae rationales habent diffusive quidem, et circulo circa existentium veritatem circumeuntes, divisibili varietate deficientes ab unitivis mentibus ; sed per convolutionem multorum ad unum dignae sunt habitae intellectibus aequalibus angelicis, inquantum animabus est proprium et possibile. Quod ideo dicit quia illud quod est superioris naturae non potest esse in inferiori natura perfecte, sed per quamdam tenuem participationem ». *De Ver.*, q. XV, art. I.

Il n'est pas sans intérêt de remarquer que Kant avait cette notion au fond de la pensée et qu'il l'exprime précisément à l'endroit où il touche, dans le principe de l'unité synthétique de l'aperception, les racines dernières de la *Critique de la raison pure*. « Ce principe n'est pourtant pas fondamental pour tout entendement possible en général ; il ne l'est, au contraire, que pour celui dont l'aperception pure, dans la représentation je suis, ne fournit encore aucun divers. Un entendement qui, en prenant conscience de lui-même, fournirait en même temps le divers de l'intuition, un entendement qui, en se représentant quelque chose, donnerait en même temps l'existence aux objets de cette représentation, n'aurait pas besoin d'un acte particulier de la synthèse du divers pour l'unité de la conscience, comme en a besoin l'entendement humain, qui pense simplement et n'est pas intuitif. Mais pour l'entendement humain ce principe est bien inévitablement le premier principe, de sorte qu'il lui est impossible de se faire le moindre concept d'un autre entendement possible, soit d'un entendement qui serait lui-même intuitif, soit d'un entendement qni reposerait sur une intuition qui, bien que sensible, serait pourtant d'une autre espèce que celle qui sert de fondement à l'espace et au temps » (Trad. Tremesaygues et Pacaud, pp. 136 et 137, texte de la 2e édition). Il y aurait lieu de

pas devoir faire l'objet, à aucun moment, d'un acte de confiance (1). L'intelligence saisit une donnée immédiatement présente, elle la pénètre et en a conscience. C'est là un fait qu'il s'agit de constater, tout simplement. Il engendre la confiance et ne la suppose nullement. Qu'ensuite, apercevant dans les données de la connaissance des insuffisances et des obscurités, nous en arrivions à penser une réalité ultérieure, ceci encore peut se faire sans aucun supplément de confiance volontaire, ajouté à la vision intellectuelle. Il s'agit simplement de dérouler les conséquences qu'elle impliquait.

Rien n'empêche de passer ensuite, après ces constatations faites, à l'idée de la nature ; c'est le dernier mot du texte de saint Thomas à l'intérieur duquel nous sommes tout le temps restés : *natura principii intellectivi, in cujus natura est ut rebus conformetur.* On y trouve assurément le couronnement de l'épistémologie. La nature intellectuelle infaillible (2), souveraine de l'expérience, divine dans un certain sens, nous offre un point de vue synthétique d'où désormais la route péniblement gravie se découvre toute et s'illumine de clartés nouvelles. Et la vérité, à ce moment, prendra son sens complet (3).

chercher ici le nœud des divergences qui nous séparent de Kant et de montrer aussi comment, sans le savoir probablement, il dessinait, par rapport à la philosophie du XVIII[e] siècle, un retour vers la tradition.

(1) C'est aussi, nous semble-t-il, un acte de confiance que demande M. Laminne, lorsque, après avoir critiqué ceux qui établissent le caractère analytique du principe de causalité, il conclut : « Dire que c'est la nature de notre intelligence qui nous pousse à affirmer le principe de causalité et qui nous le fait appliquer instinctivement, ce n'est pas du subjectivisme; c'est — pourvu qu'on maintienne l'objectivité de ce principe — affirmer que notre intelligence est faite pour connaître la vérité. Cela est supposé dans toutes nos connaissances intellectuelles, non pas que nous l'affirmions explicitement, mais parce que nos connaissances n'ont de valeur objective que si notre esprit est apte à connaître la vérité ». *(Le principe de causalité,* Revue Néo-Scolastique, novembre 1912, p. 488). Pour éviter le subjectivisme ne faut-il pas renverser les termes et dire plutôt que notre esprit est apte à connaître la vérité, du moins une vérité objective, parce que nos connaissances sont objectives. C'est cela qu'il faut alors montrer, comme Mgr Mercier l'a si bien fait.

(2) *IV. C. G.*, cap. XCV : « Hujusmodi autem principia naturaliter cognoscuntur, et error qui circa hujusmodi principia accideret, ex corruptione naturae proveniret. Unde non posset homo mutari de vera acceptione principiorum in falsam, aut e converso, nisi per mutationem naturae » (Cfr. *De Ver.*, q. 1, art. XII ; q. XI, art. 3 ; q. XIV, art. 2).

(3) *De Ver.*, q. 1, art. IV, ad 5[um] : « Veritas secundum quam anima de omnibus judicat,

La notion de vérité, en effet, s'est transformée à mesure que nous avancions. La vérité, c'était d'abord, peut-être, le simple fait psychologique de l'assentiment certain qui la constituait. Mais bientôt on s'apercevait qu'elle était l'expression d'une objectivité indépendante des conditions subjectives. Puis nous découvrions, derrière cette objectivité, une réalité ultérieure. Mais cette réalité elle-même est soumise à une vérité plus haute, et voici que saint Thomas nous déroule le magnifique tableau qui ouvre le *De Veritate.* Au sommet des choses trône la vérité divine, dont l'intelligence humaine est une participation. De cette vérité les choses sont le décalque, et notre esprit, guidé par la lumière divine qui est en lui, est fait pour les comprendre et pour y retrouver le reflet de la Vérité première (1).

Tous ces plans successifs, nous les pouvons voir se dérouler à partir de cette simple réflexion sur les données immédiates de la conscience, où nous avions cru nécessaire de prendre pied. Rien n'était présupposé à cette réflexion. La notion même de vérité ne lui est pas antérieure, elle en découle, et nous venons de montrer les formes, de plus en plus complètes, qu'elle prend (2).

est veritas prima. Sicut enim a veritate intellectus divini effluunt in intellectum angelicum species rerum innatae, secundum quas omnia cognoscit ; ita a veritate intellectus divini exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum, secundum quam de omnibus judicamus. Et quia per eam judicare non possumus, nisi secundum quod est similitudo primae veritatis ; ideo secundum primam veritatem dicimur de omnibus judicare ».

(1) *De Ver.*, q. I, art. II : « Res naturales ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, sed sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans, non mensuratus ; res autem naturalis, mensurans et mensurata ; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum. Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur... ».

(2) Au moment de livrer ces pages à l'impression, nous prenons connaissance du livre tout récent de M. Domenico Lanna, *La teoria della conoscenza in S. Tomaso d'Aquino* (Firenze, 1913). Fruit d'une étude fidèle et pénétrante, ce livre nous paraît conduire à une interprétation très semblable à la nôtre. Nous voudrions cependant y voir davantage souligné le côté « critique » de la doctrine thomiste (cfr. plus haut, p. 682).

IV.

Une dernière question pourrait se poser. Ce travail de réflexion relève-t-il de la psychologie ? Il pourrait sembler que oui, puisqu'il s'agit d'une analyse de la conscience. Mais cette analyse n'a pas pour but premier de nous conduire à une thèse sur l'âme. Elle peut se relier à la psychologie dite métaphysique ou rationnelle, elle peut lui emprunter des notions et lui fournir des arguments, elle n'en fait point partie. Elle n'appartient pas non plus à la psychologie descriptive, quoiqu'elle parte d'une analyse des données de la conscience. En effet, elle ne nous laisse pas dans la conscience, elle nous force à en sortir, elle dépasse par tous ses résultats le point de vue de la psychologie. Nous dirions volontiers qu'elle prend pied dans la psychologie, et nous croyons qu'en effet la psychologie analytique, voire la psychologie expérimentale, pourraient lui fournir de très utiles lumières. Mais elle n'y prend pied que pour nous conduire, d'un côté, à la logique, de l'autre, à la métaphysique. Dans l'ensemble de la métaphysique, d'ailleurs, elle mènera plus spécialement à certaines thèses de psychologie rationnelle. Néanmoins elle forme, comme telle, une théorie distincte à la fois de la psychologie descriptive et de la psychologie métaphysique.

On a voulu parfois l'incorporer à la logique, et on la confond assez fréquemment avec la métaphysique. Il est plus exact de dire qu'elle précède ces deux disciplines. Au surplus, il est difficile de l'annexer à une branche, elle n'est pas non plus elle-même une branche fermée et séparée des autres, elle est plutôt le point de vue systématique et central qui les relie toutes et qui donne à l'ensemble de la doctrine son unité, sa cohésion et sa force.

